Gerald B. Phelan

# DE
# DEO UNO ET TRINO

## COMMENTARIUS IN PRIMAM PARTEM
## S. THOMAE


AUCTORE

**LUDOVICO BILLOT S. I.**

IN PONTIFICIA UNIVERSITATE GREGORIANA

THEOLOGIAE PROFESSORE



**EDITIO QUINTA**

AUCTA ET EMENDATA

PRATI

EX OFFICINA LIBRARIA GIACHETTI, FILII ET SOC.

1910

# LIBER PRIMUS

COMPLECTENS QUAESTIONES DE UNITATE ESSENTIAE

## PROOEMIUM

« Te invoco, Deus veritas, in quo et a quo et per « quem vera sunt, quae vera sunt omnia: Deus sa- « pientia, in quo et a quo et per quem sapiunt quae « sapiunt omnia: Deus vera et summa vita, in quo « et a quo et per quem vivunt quae vere summeque « vivunt omnia. Deus a quo averti, cadere; in quem « converti, resurgere; in quo manere, consistere est. « Deus a quo exire, emori; in quem redire, revivi- « scere; in quo habitare, vivere est. Deus quem nemo « amittit, nisi deceptus; quem nemo quaerit, nisi ad- « monitus; quem nemo invenit, nisi purgatus. Deus « quem relinquere, hoc est quod perire; quem atten- « dere, hoc est quod amare; quem videre, hoc est quod « habere, te deprecor. Unus Deus es tu: una aeterna « vera substantia, ubi nulla discrepantia, nulla confu- « sio, nulla transitio, nulla indigentia, nulla mors: ubi « summa concordia, summa evidentia, summa con- « stantia, summa plenitudo, summa vita: ubi nihil « deest, nihil redundat. Deus cui serviunt omnia

« quae serviunt, cui obtemperat omnis anima bona; « cuius legibus rotantur poli, cursus suos sidera « peragunt, sol exercet diem, luna temperat noc- « tem, omnisque mundus per dies, vicissitudine « lucis et noctis: per menses, incrementis decre- « mentisque lunaribus: per annos, veris, aesta- « tis, autumni et hiemis successionibus: per lustra, « perfectione cursus solaris: per magnos orbes, re- « cursu in ortus suos siderum: magnam rerum con- « stantiam, quantum sensibilis materia patitur, tem- « porum ordinibus replicationibusque custodit. Deus, « cuius legibus in aevo stantibus, motus instabilis « rerum mutabilium perturbatus esse non sinitur, « frenisque circumeuntium saeculorum semper ad si- « militudinem stabilitatis revocatur; cuius legibus « arbitrium animae liberum est, bonisque praemia « et malis poenae, fixis per omnia necessitatibus di- « stributae sunt. Deus a quo manant usque ad nos « omnia bona, a quo coercentur a nobis omnia mala. « Deus supra quem nihil, extra quem nihil, sine quo « nihil est » (1): propitius nobis adesto! Ecce non sine tremore accedimus ad aliquid eloquendum de Te, o Optime, o Omnipotentissime, qui praesentissimus es, et simul secretissimus. Non enim fugit nos id quod alicubi scriptum legitur: *Tibi silentium laus* (2), quatenus notum nobis fieret, ea etiam quae cum aliqua dignitate de Te homines putant dicere, indigna

(1) Augustinus, Soliloq. c. 1.

(2) Psalm. LXIV-2, secundum versionem Hieronymi.

esse Maiestate illa, cui honorificum potius silentium quam ulla humana vox competeret.

Et nihilominus, *quod Deus sit,* clamant omnia; dies enim diei eructat verbum, et nox nocti indicat scientiam, universaque demum creatura factorem suum incessabili voce concelebrat. Interroga pulchritudinem terrae, interroga pulchritudinem maris, interroga pulchritudinem dilatati et diffusi aeris, interroga pulchritudinem caeli, interroga ordinem siderum, interroga solem fulgore suo diem clarificantem, interroga lunam splendore subsequentis noctis tenebras temperantem, interroga animalia quae moventur in aquis, quae morantur in terris, quae volitant in aere, latentes animas, perspicua corpora, visibilia regenda, invisibiles regentes, interroga ista, et vide si non sensu suo tanquam tibi respondent: Deus nos fecit. Haec et philosophi nobiles quaesierunt, et ex arte artificem agnoverunt (1). Quippe, *a magnitudine speciei et creaturae cognoscibiliter poterit Creator horum videri,* et rursus: *Invisibilia ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas.* Igitur, illud imprimis tanquam simplici etiam rationi notum ac pervium, ipsa teste regula fidei, de Deo affirmandum venit: **Quia est.**

Exhinc, **quid sit,** et **quomodo sit** inquiritur; aut verius dicam, quomodo non sit, quia quid sit, dicere omnino impossibile est; imo ad vere sciendum hoc

(1) Augustinus, Serm. 141 et 241.

ipsum, per theologicam disciplinam ultimo deducimur. Unde Dionysius summum quoddam praesentis nostrae de Deo cognitionis fastigium assignat, « ubi « simplicia et absoluta et immutabilia theologiae my- « steria, aperiuntur in caligine plus quam lucente « silentii arcana docentis, quae in obscuritate tene- « bricosissima plusquam clarissime superlucet, et in « omnimoda intangibilitate atque invisibilitate per- « pulchris splendoribus mentes oculis captas super- « adimplet » (1). Hic enim terminus est, hic vertex illius viae remotionis et excellentiae, per quam a creatis effectibus ad increatam causam ascendentes, probe tandem intelligimus omnia esse de Deo affirmanda, et simul cuncta de eo esse neganda, quia cum ipse omnem perfectionem unitissime anticipet et praecontineat, nihil tamen in ipso est eiusdem rationis cum iis quae habentur a creatis quibuslibet, nihil quod in eodem veluti univocitatis ordine concludatur. Neque enim ut recte de Deo sentiamus, ea quae apud nos sunt oportet in eum transferre, solam infinitatem sive interminabilitatem circa ipsam perfectionem creatam affigentes. Duratio namque eius non est tempus infinitum; immensitas eius non est infinita et circumquaque diffusa extensio; esse eius non est esse receptum in incircumscripta quadam

(1) Dionys. Areopag. De myst. theol. c. 1, § 1: « *Ενθα τὰ ἁπλᾶ καὶ ἄτρεπτα τῆς θεολογίας μυστήρια, κατὰ τὸν ὑπέρφωτον ἐγκεκάλυπται τῆς κρυφιομύστου σιγῆς γνόφον, ἐν τῷ σκοτεινοτατῳ τὸ ὑπερφανέστατον ὑπερλάμποντα, καὶ ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ τῶν ὑπερκάλων ἀγλαϊῶν ὑπερπληροῦντα τοὺς ἀνομμάτους νόας* ».

capacitate essentiae; scientia eius non est scientia a rebus sive possibilibus sive existentibus accepta, ad infinitas verorum multitudines se porrigens; voluntas eius non est voluntas mota a bono extrinseco, cui tamen nulla accedat coarctatio in efficacitate volendi; sanctitas eius non est indefectibilitas a superiore quadam regula iusti: iustitia eius non est illimitata virtus qua a reddendo aliis quod aliis debet, deficere nequit. Quod si adhuc hisce anthropomorphismi imaginibus vel quibuslibet idolis corporalium phantasmatum serviremus, profecto eum *qui est* aestimare non valeremus, de numero eorum existentes « qui rebus adhaerescunt, et nihil ultra entia super« essentialiter esse imaginantur; quin imo arbitran« tur sua cognitione nosse eum, *qui posuit tenebras* « *latibulum suum,*... cum oporteret in summa causa « omnium, omnes entium affirmationes statuere ac de « ea affirmare; quin, illas ipsas omnes de ea magis pro« prie negare, tanquam supra omnia superexsistente, « nec existimare negationes affirmationibus esse con« trarias, sed ipsam multo priorem et superiorem pri« vationibus, esse supra omnem ablationem et positio« nem » (1). Theologiam ergo ducem sequamur, quae

(1) Dionys. ibid. § 2: « ..... *τοὺς ἐν τοῖς οὖσιν ἐνισχημένους, καὶ οὐδὲν ὑπὲρ τα ὄντα ὑπερουσίως εἶναι φανταζομένους, ἀλλ᾽ οἰομένους εἰδέναι τῇ καθ᾽ αὑτοὺς γνώσει τὸν θέμενον σκότος ἀποκρυφὴν αὐτοῦ,..... δέον ἐπ᾽ αὐτῇ καὶ πάσας τὰς τῶν ὄντων τιθέναι καὶ καταφάσκειν θέσεις, ὡς πάντων αἰτία, καὶ πάσας αὐτὰς κυριώτερον ἀποφάσκειν, ὡς ὑπὲρ πάντα ὑπερούσῃ, καὶ μὴ οἴεσθαι τὰς ἀποφάσεις ἀντικειμένας εἶναι ταῖς καταφάσεσιν, ἀλλὰ πολὺ πρότερον αὐτὴν ὑπὲρ τὰς στερήσεις εἶναι τὴν ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀφαίρεσιν καὶ θέσιν* ».

nos abducat a radicibus montis ubi cunctus stat populus, faciatque omnia quae impura, quaeque pura sunt, pertransire, ut cum Moyse et electis sacerdotibus in caliginem introeamus. Hoc enim est, *caliginem plus quam lucentem* ingredi, et vere scire invisibilitatem Eius qui fundit extra se omne ens omnemque rerum bonitatem, manens ipse inconceptibilis Bonitas. Hoc est pertingere ad summum fastigium divinorum ascensuum, « divinam illam « laudare substantiam quae supra bonitatem est, « tanquam ab omni habitu, motu, vita, imaginatione, « opinione, nomine, sermone, cogitatione, intelligen- « tia, substantia, statu, fine, immensitate, denique « ab omnibus quaecumque sunt, superlate abstrac- « tam » (1), dicente Nazianzeno in quodam carmine:

In te omnia permanent, ad te confestim festinant omnia,
Tu omnium finis, tu unus et omnia, et nihil rerum,
Cum neque unum sis neque omnia, quem te appellem,
Qui es solus innominabilis et omninomius? (2)

Verum, summum istud divinorum ascensuum fastigium in praesenti vita nobis propositum, quid tandem aut quale est? Nunc autem dicit Ioannes

(1) Dionys. de divin. nomin. c. 1, § 5: « *Τὴν μὲν οὖν ὑπερουσιότητα ὑμνῆσαι θεμιτόν..... ἀλλ᾽ ὡς πάσης ἕξεως, κινήσεως, ζωῆς, φαντασίας, δόξης, ὀνόματος, λόγου, διανοίας, νοήσεως, οὐσίας, στασεως, πέρατος, ἀπειρίας, ἁπάντων ὅσα ὄντα ἐστίν, ὑπεροχικῶς ἀφῃρημένην* ».

(2) *Σοὶ ἕνι πάντα μένει, σοὶ δ᾽ ἀθρόα πάντα θοάζει.*
*Σὺ πάντων τέλος ἐσσί, καὶ εἷς, καὶ πάντα, καὶ οὐδέν.*
*Οὐχ ἓν ἐών, οὐ πάντα, πανώνυμε, τί σὲ καλέσσω,*
*Τὸν μόνον ἀκλήϊστον;*

apostolus: *Videbimus eum sicuti est.* Dicit propheta: *Quoniam transibo in locum tabernaculi admirabilis usque ad domum Dei.* Dicit iterum: *Beatus vir cuius est auxilium abs te, ascensiones in corde suo disposuit, in valle lacrymarum, in loco quem posuit. Ibunt de virtute in virtutem, videbitur Deus deorum in Sion.* Quomodo igitur luceat Deus super montes aeternos, id est super angelos et animas sanctas quae satiantur in apparitione gloriae eius, theologia quasi de longinquo tibi ostendet. Ipsa tibi exponet declarabitque, quantum incomprehensibilis patitur altitudo mysterii, qualiter mens beata supernaturaliter uniatur summo intelligibili, sicut humanitas in Christo, proportione servata, unitur personae Verbi. Denique a lucerna lucente in caliginoso loco transferet cogitationem et considerationem tuam in illam diem quae tunc illucescet, cum mysticus lucifer ortus fuerit in cordibus nostris, quando stantes erunt pedes nostri in atriis tuis, Ierusalem, ut sit participatio nostra in idipsum. In idipsum! « Quid est *idipsum?* quod semper eodem modo est; quod non modo aliud, et modo « aliud est. Quid est ergo *idipsum* nisi quod est? « Quid est quod est? Quod aeternum est. Nam quod « semper aliter atque aliter est, non est, quia non « manet; non omnino non est, sed non summe est. « Et quid est quod est, nisi ille qui quando mittebat « Moysen, dixit illi: *Ego sum qui sum?* Ergo hoc « est *idipsum*, de quo dictum est: *Mutabis ea, et mu-* « *tabuntur; tu autem idem ipse es, et anni tui non*

« *deficient.* Ecce idipsum, cuius *anni non deficient.* « Fratres, nonne anni nostri quotidie deficiunt, nec « stant omnino? Nam et qui venerunt, iam non sunt; « et qui futuri sunt, nondum sunt; iam illi defece- « runt, et illi defecturi venturi sunt.... Si ergo ibi anni « stant, ipsius stabilitatis participat illa civitas, *cuius* « *participatio est in idipsum.* Merito ergo, quia illius « stabilitatis fit particeps, dicit iste qui illuc currit: « *Stantes erant pedes nostri in atriis tuis, Ierusalem.* « Omnia enim ibi stant, ubi nihil transit. Vis et tu « ibi stare, et non transire? Illuc curre: idipsum « nemo ex se habet; intendite, fratres » (1). Non ergo renuit amplius consolari anima mea, quasi ipsam summam omnium causam in seipsa attingere non valens. Imo vero, quanto maiorem in hoc omnium perfectionum incomprehensibili abysso inveniet obscuritatem, quanto magis se superari cognoscet scientia illius qui *intellexit cogitationes meas de longe, semitam meam et funiculum meum investigavit,* (quippe mirabilis facta est scientia tua ex me, confortata est, et non potero ed eam), tanto magis exsultabit in spe, quia tanto magis praesentiet sublimitatem undequaque ineffabilem illius visionis ad quam evocatur, ut iam *canticum graduum* intonare ei liceat: *Laetatus sum in his quae dicta sunt mihi, in domum Domini ibimus.* « Fratres, veniat in mentem Charitati vestrae, « si qua forte festivitas martyrum et locus aliquis

(1) Augustinus, Enarrat. in Psalm. 121, n. 5-6.

« sanctus nominatur, quo certo die turbae confluunt « ad celebrandam solemnitatem, illae turbae quo- « modo se exsuscitant, quomodo se hortantur et di- « cunt: Eamus, eamus. Et quaerunt, quo eamus? « Et dicitur, ad illum locum, ad sanctum locum. In- « vicem sibi loquuntur, et tanquam incensi singil- « latim faciunt unam flammam, et ipsa una flamma « facta ex collocutione sese accendentium rapit illos « ad locum sanctum, et cogitatio sancta sanctificat « eos. Si ergo ad locum temporalem sic rapit amor « sanctus, qualis amor debet esse qui concordes ra- « pit in coelum, et dicentes sibi *in domum Domini* « *ibimus?* Ergo curramus, curramus, quia in domum « Domini ibimus. Curramus, et non fatigemur, quia « illuc perveniemus, ubi non lassabimur » (1).

Faxit igitur Deus O. M. ut hunc amorem sanctum accendat in nobis nostra de Ipso consideratio, quae quod attinet ad essentiae unitatem, debebit esse bipartita: **Primo,** an Deus sit; tum quomodo sit vel potius quomodo non sit, quomodo etiam a nobis tam in praesenti vita quam in aeterna vita cognoscatur, *(Quaest. 2-13).* **Secundo,** quale sit eius operari, quantum ad scientiam, voluntatem, necnon et potentiam *(Quaest. 14-26).*

(1) Augustinus, ubi supra, n. 2.

# PRIMI LIBRI

## PARS PRIMA

### AN DEUS SIT - QUOMODO SIT
### QUOMODO A NOBIS COGNOSCATUR

# PARS PRIMA

## DE HIS QUAE PERTINENT AD EXSISTENTIAM, QUIDDITATEM, ET COGNITIONEM QUIDDITATIS DEI.

Pleraque eorum quae in praesenti tractanda suscipimus, absolute loquendo, humanae vim rationis non superant. Iis enim exceptis quae ad intuitivam Dei visionem pertinent, reliqua omnia sunt de numero earum veritatum divinarum quas intellectus noster ex creaturis per viam remotionis et excellentiae, physica saltem potentia, cognoscere valet. Nihilominus, non frustra haec ipsa de Deo dogmata, quanquam extra ambitum mysteriorum posita, per divinam revelationem proposita nobis fuerunt. Nam etsi elementaris quaedam et confusa Dei cognitio sit omnibus ratione utentibus valde obvia, imo quasi innata et plane inexterminabilis, cognitio tamen expolita et in suo genere perfecta tantae sublimitatis est, ut ad eam per solam rationis viam in praesenti generis humani conditione, nonnisi paucissimi homines vix ac ne vix quidem pervenirent. « Salubriter ergo divina providit clementia, ut « ea etiam quae ratio investigare potest, fide tenenda prae« ciperet, ut sic omnes de facili possent divinae cognitionis « participes esse, et absque dubitatione et errore. Hinc est « quod dicitur : *Iam non ambuletis sicut et gentes ambulant in « vanitate sensus vestri, tenebris obscuratum habentes intellectum* « (Eph. IV). Et : *Ponam universos filios tuos doctos a Domino* « (Isa. LIV) ».

Quae cum ita sint, munus duplex a theologo in praesenti praestandum est. Primo quidem necesse habet declarare quid

circa unumquodque doctrinae punctum regulae fidei contineant; praeterea vero, quid circa illud idem dictet naturalis ratio. Nam etsi theologia procedat ex principiis revelatis quasi ex propriis, secundario tamen arguit ex principiis etiam naturaliter notis, ut rationem cum fide amice conspirare ostendat, et omni ope possibili fidei veritatem tueatur.

Caeterum, prior huiusce tractatus pars in tria capita dispescitur. Primum, an Deus sit (**Quaest. 1**). — Secundum, quomodo sit (**Quaest. 3-11**). — Tertium, quomodo a nobis cognoscatur et nominetur (**Quaest. 12-13**).

## CAPUT PRIMUM

### Quaest. II.

### DE DEI EXSISTENTIA.

Duplex hic solvenda quaestio occurrit. — Videndum enim est, quae sententiae adversentur doctrinae orthodoxae, non dico circa ipsam Dei exsistentiam quam quisquis negat, eo ipso plus quam haereticus est, ut satis evidenter constat, sed circa possibilitatem et modum assecutionis huius veritatis per naturale rationis lumen. — Postea in particulari inquirendum erit de viis determinatis quibus Deum esse, humana ratio efficaciter demonstrare valet. — Hinc:

#### Thesis I.

**Contra traditionalistas, ut dogma fidei tenendum est quod Deus unus et verus, Creator et Dominus noster, naturali rationis humanae lumine per ea quae facta sunt certo cognosci possit.**

#### § 1.

Vetus fuit error dicentium: « quod *Deum esse,* non potest « per rationem inveniri, sed per solam viam fidei et revela« tionis est acceptum » (1). Qui error, hoc ipso saeculo ineunte, ab iis qui traditionalistae vocantur est renovatus. Isti

(1) S. Thomas, l. 1 c. Gent., c. 12.

in duobus consentiebant: *Primo*, potest Deus ab homine cognosci vi revelationis primitivae per traditionem ubique terrarum propagatae. *Secundo*, absque traditione eiusmodi, homines nusquam potuissent in Dei notitiam naturae viribus pervenire. Hoc tamen intererat, quod per alios rigidiores qui etiam fideistae dicuntur, auctoritate sola Deus cognoscitur; per alios vero moderatiores, exsistentiam Dei non traditam naturalis ratio *invenire* non valet, sed traditione prius acceptam, ex iis quae facta sunt *demonstrare* valet. Porro uterque dicendi modus est falsus, et a Concilio Vaticano Sess. 3, cap. 2 et can. 1 de revelatione, reprobatus: « Eadem sancta « mater Ecclesia tenet et docet, Deum rerum omnium principium et finem naturali humanae rationis lumine e rebus « creatis certo cognosci posse; invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. Attamen placuisse eius sapientiae et bonitati, alia eaque « supernaturali via, se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare, dicente Apostolo: *Multifariam multisque modis olim Deus loquens Patribus in Prophetis,* « *novissime diebus istis locutus est nobis in Filio* ». Quapropter: « Si quis dixerit, Deum unum et verum Creatorem et Dominum nostrum, per ea quae facta sunt naturali rationis « humanae lumine certo cognosci non posse, anathema sit » (1). Ubi diligenter distingues definita a non definitis, et ea quae formaliter, ab eis quae virtualiter tantum in definitione continentur. Certe ex hoc quod in canone legitur vocabulum *creator,* non ideo definiri censendum est, creationem proprie

(1) Cf. etiam theses quae ex decreto S. C. Indicis, 11 Iunii 1855, propositae sunt subscribendae, apud Denzinger n. 1506 et seq.

Ratiocinatio Dei existentiam, animae spiritualitatem, hominis libertatem, cum certitudine probare potest. Fides posterior est revelatione, proindeque ad probandum Dei exsistentiam contra atheum, ad probandum animae rationalis spiritualitatem ac libertatem contra naturalismi ac fatalismi sectatorem, allegari convenienter nequit.

Rationis usus fidem praecedit, et ad eam hominem ope revelationis et gratiae conducit.

Methodus qua usi sunt D. Thomas, D. Bonaventura, et alii post ipsos scholastici, non ad rationalismum ducit, neque causa fuit cur apud scholas hodiernas philosophia in naturalismum et pantheismum impingeret, etc.

dictam, videlicet ex nihilo seu omnino non ente, posse ratione cognosci. Non enim de ea re canon tractat, sed de sola naturali cognoscibilitate exsistentiae Dei, retento tantum nomine quo Scriptura hanc veritatem revelans utitur (Sap. XIII-5), nullaque declaratione ad sensum vocabuli determinandum adiecta. Insuper, non fuit formaliter definitum quod Dei exsistentia possit naturali rationis humanae lumine *demonstrari,* sed solum *certo cognosci*. Phrasim mitiorem Deputatio sibi eligendam censuit, aiebat Deputationis relator episcopus Brixinensis, et non illam duriorem. Demonstrabilitas tamen ex cognoscibilitate ita deducitur, ut virtualiter asserta et declarata omnino dicenda sit. Est enim cognitio de qua loquitur Concilium, cognitio certa, eaque non immediata, sed mediata, hoc est per medium creaturarum. Quidquid autem ex alio immediate cognito est certo cognoscibile, eo ipso, adhibitis logicae regulis, demonstrabile est, cum nihil aliud sit demonstratio quam ordinata deductio conclusionis ex praemissis. Caeterum si demonstrationis nomen iis solis argumentis reservare velles, quae nullam relinquunt possibilitatem dubitandi etiam imprudenter seu irrationabiliter, sic forsitan absque nota heterodoxiae exsistentiam Dei indemonstrabilem adstrueres. Sed minime probandus iste loquendi modus, quandoquidem ea quoque agnoscitur veri nominis demonstratio quae argumentis constat excludentibus duntaxat dubium prudens et rationabile, ut alias ostensum est (1). Et ideo, sicut nemo negabit salva fide catholica, exsistentiam Dei posse ex creaturis certo cognosci : ita notam saltem erroneitatis non effugiet quisquis affirmabit eam non posse demonstrari.

**Fidei autem dogma desumitur ex Scripturis,** potissimum vero Rom. I, 18-21 : *Revelatur ira Dei de caelo super omnem impietatem et iniustitiam hominum eorum qui veritatem Dei in iniustitia detinent ; quia quod notum est Dei, manifestum est in illis, Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas, ita ut sint inexcusabiles. Quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis.* — Tum Sap. XIII, 1-9 : *Vani autem sunt omnes homi-*

(1) De virtutibus, Proleg. de fide.

*nes in quibus non subest scientia Dei, et de his quae videntur bona non potuerunt intelligere eum qui est, neque operibus attendentes agnoverunt quis esset artifex; sed aut ignem aut spiritum aut citatum aerem... rectores orbis terrarum deos putaverunt.... Aut si virtutem et opera eorum mirati sunt, intelligant ab illis quoniam qui haec fecit, fortior est illis. A magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter poterit Creator horum videri... Si enim tantum potuerunt scire ut possent aestimare saeculum, quomodo huius Dominum non facilius invenerunt?*

Ex his tria constant quae rem penitus conficiunt. Humana ratio potest cognoscere Deum ex eius effectibus ut a mundo distinctum et ab homine colendum, quandoquidem in utroque loco reprehenduntur homines, eo quod Deum per creaturas sese conspiciendum exhibentem non agnoverint ut debebant, sed pro eo *qui est,* vel Dei vel sua ipsorum opera adoraverint. Potest praeterea cognoscere certo, nam certa cognitio ea est, cui convenit nomen scientiae, quae est de re manifesta, quae tam perspicua est ut visioni comparetur, et vani dicantur et graviter culpabiles qui ea neglecta, vero Deo honorem divinum non attribuerunt. Quippe, quidquid nonnisi dubie agnoscitur, non irrationabiliter negligitur. Potest denique cognoscere, nulla praesupposita revelatione quae per traditionem sit transmissa. Nam nullum aliud medium nunc assignatur, praeter visibilia creationis opera, ex quibus tamquam ex effectibus ratio naturalis pervenit ad cognitionem causae.

Certe, juxta Apostolum, *invisibilia Dei conspiciuntur: τα αοϱατα αυτου καθοϱαται.* Sed quomodo conspiciuntur, si invisibilia sunt? *A creatura mundi*, inquit, *per ea quae facta sunt.* Quid est hoc, per ea quae facta sunt? Hoc est, per opera, *τοις ποιημασι.* Quid est hoc, a creatura mundi? Duobus modis intelligi potest, quia vox graeca *κτισις,* vel pro creatura accipi potest, vel pro creatione. Primo igitur modo, idem diversis verbis significaretur, sive per hoc quod dicitur : per ea quae facta sunt, sive per hoc quod dicitur: a creatura mundi, *απο κτισεως του κοσμου.* Secundo autem modo qui probabilior apparet, sensus erit quod a creatione mundi, seu ab ipso conditi mundi exordio, per ea quae facta sunt conspiciuntur invisibilia Dei. Porro, sive uno sive altero modo, eadem semper conclusio est, quia idem semper cognitionis medium as-

signatur, *mundus hic adspectabilis*. Et idem iterum habetur in textu libri Sapientiae, ubi proponitur Deus cognoscendus *de his quae videntur bona,* id est, visui obiiciuntur, *εκ των ορωμενων αγαθων ; ex operibus*, *τοις εργοις,* quibus attendentes, agnoscere possunt homines quis sit artifex ; denique *ex magnitudine ac specie creaturae*, per quam cognoscibiliter innotescit Creator omnium. Quae omnia nonnisi inepte de revelatione positiva intelligerentur. Nam etsi revelatio terminative sumpta pro verbo revelationis, sit aliquid factum, adeoque aliquod Dei opus, non tamen eo sensu opus, quo nunc, tam apud Apostolum quam apud Sapientem, de operibus sermo est. Sermo enim est de operibus creationis; sermo est de operibus quae subjacent visui ; sermo est de operibus quorum est artifex Deus. Atqui revelatio inter opera creationis nequaquam computatur; revelatio non subiacet visui, sed auditui, iuxta illud: fides ex auditu; denique revelatio auctorem non habet Deum artificem, sed Deum praeceptorem, doctorem, et magistrum.

Et confirmatur primo, quia Apostolus ostensurus Iudaeos pariter et Gentiles fuisse omnibus modis indignos gratia evangelii, positivae revelationi quam Iudaei acceperant, opponit revelationem illam qua per mundanos effectus sese Deus gentilibus manifestavit, eamque dicit esse eiusmodi, quae gentiles ipsos in sua idololatria reddiderit inexcusabiles. Nec dicas quod praeter revelationem mosaicam fuit etiam revelatio primitiva, cuius respectu gentiles a iudaeis minime discriminabantur. Non enim est nunc oppositio inter hos et illos, tamquam inter eos qui sola revelatione patriarchali seu primitiva utebantur, et eos qui praeter patriarchalem, revelationem novam acceperant. Sed considerantur ethnici pure et simpliciter, secundum quod naturam institutricem habentes, *sempiternam Eius virtutem ac divinitatem* in libro naturae conspicere ac legere potuerant. Unde omnis cavillatio qua sese expedire tentant ab evidentia auctoritatum Scripturae, quod attinet ad possibilitatem certae cognitionis Dei per solam rationem naturalem, adhuc magis excluditur (1).

Confirmatur iterum ex capite secundo eiusdem epistolae ad Romanos (vers. 13-16), ubi dicuntur Gentes habuisse cogni-

(1) Cf. etiam, Act. XIV, 15-16 ; et XVII, 26-30.

tionem obligationis moralis. Cuius loci sensus est : Gentes legem revelatam non habentes, *naturaliter,* id est, ipsa rationali natura docente, ea quae a lege morali praecipiuntur facere possunt. Unde ipsi sibi sunt lex, scilicet codex legis, quia dum intus approbant bona, mala vero condemnant, ostendunt se habere legem in conscientia scriptam per naturale intellectus lumen. Atqui notitia certa legis non est sine notitia certa plus minusve confusa legislatoris, et ubi de lege naturali agitur, legis cognitio arguit cognitionem illius auctoris a quo solo natura qua talis dependere potest, id est, Dei.

## § 2.

**Traditionalismi error iure meritoque fuit solemni Ecclesiae iudicio confixus,** quia tollit rationabile fidei obsequium, destruit fundamenta moralitatis, et facit necessariam naturaeque debitam, supernam revelationem Dei.

1. Traditionalismus, inquam, sub ea saltem forma sub qua a Lamennais et sequacibus fuit introductus, tollit rationabile fidei obsequium, et sub specie commendandi fidem, fidem evertit. Etenim fides prudens et dictamini rectae rationis consona praesupponit iudicium credibilitatis, quo quis iudicat rationabile et debitum esse, ut voluntarius rei revelatae propter revelantis auctoritatem adhibeatur assensus. Quaecumque autem ad hoc iudicium requiruntur, debent aliunde constare quam ex ipsa eius cui creditur auctoritate; nam alias, nihil aliud poneres quam praevium quemdam fidei actum, qui pariter requireret antecedentem aliam notitiam credibilitatis, et sic in infinitum. Atqui inter omnia ad evidentem credibilitatem praerequisita, primum et maxime fundamentale est certa de exsistentia eius in quem oportet credere, cognitio. Ergo, asserere quod naturalis ratio nequit certo cognoscere Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, idem est ac dicere christianam fidem nequaquam fieri posse credibilem, sed a quopiam viro prudente et sapiente iure meritoque esse abiiciendam (1). Nec iam miracula et prophetiae ul-

(1) Opponet forte quispiam : *Rudes prudenter credunt Deo revelanti, et tamen sunt incapaces cognoscendi per rationem praeambula fidei. Ergo per solam fidem haec ipsa praeambula tenent. Ergo impossibilitas cognoscendi per rationem exsistentiam Dei, falso dicitur rationabilitatem fidei destruere.*

lius valoris erunt. Si enim ea quae facta sunt non certo attestantur rationi exsistentiam alicuius supremi Gubernatoris a quo pendet rerum universitas, profecto neque ea quae praeter ordinem rebus inditum fiunt, per se attestabuntur specialem eius interventum, et hoc modo omnia demum resolventur in fidem caecam, irrationabilem, et recto prudentiae dictamini minime consentaneam.

2. Praeterea, Traditionalismus non solum destruit fidem quae homines deceat ratione utentes, sed et prima etiam convellit moralitatis fundamenta. Ergo rursus, merito fuit ab Ecclesia solemni iudicio proscriptus.

Ad cuius evidentiam, principii instar supponendum est, rationem moralis deordinationis non in alio esse vel concipi posse, quam in deviatione actus volontarii a vero ultimo fine totius humanae vitae qui est Deus unus et verus, Creator et Dominus noster. Est enim Deus, ipseque solus, totius ordinis

— Ad hoc in primis respondeo quod de iudicio credibilitatis aliter ratiocinandum est quando consideratur ut absolute sufficiens pro quocumque intellectu, etiam exculto, aliter vero quando consideratur ut respective tantum sufficiens, iis qui scientia sunt destituti. Porro fides christiana dicenda est *absolute* credibilis ; quod sane non esset, si praeambula fidei, et primum omnium quod est exsistentia Dei, per rationem demonstrari nullatenus possent. — Respondeo secundo quoad rudes, cum distinctione : Tenent praeambula fidei per fidem divinam, **neg.** Per fidem humanam, **subdist.** Illa praeambula quae sunt proprium obiectum auctoritatis humanae, puta factum revelationis cum signis quibus sigillatur, **conc.** Illa praeambula quae sunt primum fundamentum obligationis credendi, **neg.** Nam in his, eruditio parentum vel magistrorum non requiritur nisi ad excitandum confusam illam notionem quam de Deo habet omnis homo eo ipso quod ratione utitur, et conscit se non esse a se, nec a parentibus ut a principio primo, sed a causa suprema erga quam totus quantus est obligatur. — Verum, esto quod omnia ista per solam fidem humanam tenerent. Adhuc non sequeretur conclusio, quia in hypothesi Traditionalistarum ad hoc reduceretur propositio fidei ex parte magistrorum : *De Deo an sit, nos nescimus, sed nec ullus hominum scire potest. Ferunt tamen quod ipse dixit se exsistere, et se esse dignum cui adhibeatur fides ; ferunt etiam quod haec et haec in particulari revelavit. Nos non habemus aliud credibilitatis motivum ; interim vero nostram credulitatem tibi in regulam imponimus.* Putasne non absurdam fore et prorsus irrationabilem fidem his in adiunctis praestitam, idque indifferenter tam ex parte magistrorum, quam ex parte discipulorum ?

moralis et finis et regula et legislator et iudex, ita ut tam repugnet concipere bonum vel malum morale, non intellecta convenientia vel disconvenientia cum lege Dei ad seipsum omnia necessario dirigentis, ac repugnat concipere hominem, nondum intellecta rationalitate. Quod si quandoque de bono vel malo morali loquimur secundum convenientiam vel disconvenientiam cum natura rationali, hoc ideo est quia ipsam rationalem naturam apprehendimus prout est sub ordine veri ultimi finis constituta, seseque tota involvit dependentiam ab eodem fine, necnon et a lege ipsum respiciente. Si autem talis fieret abstractio, per quam totaliter et absolute removeretur divinae legis et proprii eius finis conceptus, nihil iam ex iis omnibus ad quae libido humana se extendit, apparere posset ut voluntariae deordinationis terminus; sed liberum arbitrium inveniretur in apice et fastigio ordinis, sibi ipsi regula exsistens, ac pro tanto, a rectitudine sui actus declinare non valens. Accedit vel maxime quod cognitio obligationis praesupponit cognitionem legis, et cognitio legis cognitionem legislatoris: qui quidem legislator, si de lege naturae sermo sit, a qua caeterae omnes leges vim obligatoriam derivant, non potest esse nisi naturae auctor Deus. Constat igitur, cognitionem certam Dei esse natura priorem cognitione moralitatis et moralis obligationis.

Iam age. Per traditionalistas cognitio Dei non est nisi per fidem, eamque caecam, irrationabilem, et pro tanto a puro arbitrio dependentem. Si enim omnis fides proprie dicta essentialiter dependet a libera voluntate, quanto magis fides illa, de qua nequidem videt intellectus quod sit prudenter admittenda. Consequitur ergo quod nusquam necessitatum se homo sentiet ad iudicandum, esse unum supremum finem humanae vitae ad quem actus suos referre teneatur, esse etiam unum supremum legislatorem cuius voluntas in prohibendo id quod repugnat essentiali ordini ad finem, in iubendo id quod eidem ordini conforme est, regula est obligatoria actuum humanorum; atque hoc modo cognitio obligationis moralis nunquam antevertet usum libertatis, sed semper dependebit ab arbitrario assensu quo homo *credet* Deum exsistere. Quo posito, nulla amplius esse potest vera obligationis conscientia, quia vera conscientia obligationis ea est qua quis, *velit nolit,* videt se teneri ad aliquid praestandum vel agendum

vel omittendum. Unde in doctrina Traditionalistarum, nec ad ipsam fidem in Deum obligari poterit homo, et sic, a primo ad ultimum, emancipatur ab omni lege ut adducatur ad moralem quam independentem vocant, et quae nihil aliud est quam negatio omnis moralitatis (1).

3. Denique etsi in opinione mitigata eorum qui cum Ventura asseruerunt rationem naturalem posse demonstrare exsistentiam Dei, si tamen notitia eius fuerit per traditionem praeaccepta : etsi, inquam, non sequatur eodem modo nec tam absoluta et universali necessitate negatio praerequisitorum ad fidem, vel eversio fundamentorum moralitatis, nihilominus omnibus traditionalismi formis illud indiscriminatim commune est, ut divinam revelationem claudant in ambitu eorum quae sunt naturae simpliciter necessaria, adeoque ei debita. Quod quam sit absonum a communi et recepta in Ecclesia doctrina, nemo est qui non videat. Nempe, absoluta revelationis necessitas nunquam agnita est nisi quoad ea dogmata, « quae supernaturalem hominis elevationem ac super « naturale eius cum Deo commercium respiciunt, atque ad « hunc finem revelata noscuntur » (2).

**Sequitur ex dictis,** non a solis sapientibus, sed et a vulgo hominum posse naturali lumine rationis certam de Deo cognitionem haberi ; cognitionem, inquam, confusam et elementarem, non illam de qua dicitur lib. 1 c. Gent. c. 4, quod « ad cognitionem eorum quae de Deo ratio investigare po« test, multa praecognoscere oportet, cum fere totius philo« sophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinetur ; propter « quod metaphysica quae circa divina versatur, inter philo« sophiae partes ultima remanet addiscenda ». Illam ergo co-

(1) Vide ergo hic Satanam se transfigurantem in angelum lucis, et sub specie pietatis vel diffidentiae de rationis viribus incautos decipientem.

(2) Pius IX, in litt. apost. *Gravissimas inter,* 11 Dec. 1862. — Iuxta doctrinam catholicam, revelatio nequaquam est *physice* necessaria ad cognitionem veritatum naturalium. Imo neque *moraliter absolute,* sed *hypothetice tantum,* id est, supposito quod Deus nolit alio auxilio inferioris ordinis subvenire impedimentis, quibus, ut in pluribus, ratio naturalis tenetur ne sufficientem et expolitam notionem acquirat eorum omnium ad quae inquisitio eius per se pertingere potest.

gnitionem dico, de qua ait idem S. Thomas in Boet. de Trin., quod « per principia nobis innata de facili percipere possu-« mus Deum esse ». Quippe Scriptura universaliter pronuntiat vanos et inexcusabiles eos in quibus non subest scientia Dei, eo quod naturae rationalis ductum non sequuntur, sed passionibus abrepti prolabuntur in idololatriam, et quod peius est, in atheismum. Praeterea, si naturalis de Deo cognitio necessarium est totius vitae moralis fundamentum, oportet sane ut omnium ratione utentium esse possit, et reipsa sit. Denique, quisquis cognoscit se in conscientia obligatum, eo ipso certam de Deo notitiam habet; et ideo iure damnata est ab Alexandro VIII propositio de peccato philosophico seu morali prout contradistincto a peccato theologico, quasi ratio actus moraliter mali adhuc stare posset in eo qui Deum eiusque legem simpliciter ignorat (1).

Pulchre Tertullianus, Apologet. c. 17: « Quod colimus nos, « Deus unus est; qui totam molem istam cum omni instru-« mento elementorum, corporum, spirituum, verbo quo iussit, « ratione qua disposuit, virtute qua potuit, de nihilo expres-« sit, in ornamentum Maiestatis suae; unde et Graeci nomen « mundo *κόσμον* accommodaverunt. Invisibilis est, etsi videa-« tur; incomprehensibilis, etsi per gratiam repraesentetur; « inaestimabilis, etsi humanis sensibus aestimetur; ideo verus « et tantus est. Caeterum quod videri communiter, quod com-« prehendi, quod aestimari potest, minus est et oculis quibus « occupatur, et manibus quibus contaminatur, et sensibus qui-« bus invenitur. Quod vero immensum est, soli sibi notum « est. Hoc est quod Deum aestimari facit, dum aestimari non « capit. Ita eum vis magnitudinis et notum hominibus obiicit, « et ignotum. Et haec est summa delicti nolentium recogno-« scere quem ignorare non possunt. Vultis ex operibus ipsius « tot ac talibus, quibus continemur, quibus sustinemur, qui-« bus oblectamur, etiam quibus exterremur, vultis ex animae « ipsius testimonio comprobemus? Quae licet carcere corpo-« ris pressa, licet institutionibus pravis circumscripta, licet « libidinibus ac concupiscentiis evigorata, licet falsis diis « exancillata, cum tam enresipiscit, ut ex crapula, ut ex somno, « ut ex aliqua valetudine, et sanitatem suam patitur, **Deum**

(1) Denzinger, n. 1157.

« nominat, hoc solo nomine, quia proprio Dei veri : **Deus ma-« gnus, Deus bonus,** et **quod Deus dederit,** *omnium vox est.* Iudi-« cem quoque contestatur illum : **Deus videt,** et, **Deo commendo,** « et, **Deus mihi reddet.** O testimonium animae naturaliter chri-« stianae ! (1) Denique pronuntians haec, non ad Capitolium, « sed ad caelum respicit. Novit enim sedem Dei vivi ; ab « illo, et inde descendit ».

Et de traditionalismo quidem hactenus. Nunc de eo errore agendum est, qui e diametro oppositus, statuit naturalem Dei intuitionem in seipso, eumque facit immediatae ac directae perceptionis obiectum in praesenti vita. De quo sit sequens propositio.

## Thesis II.

**Ontologismus asserens aliquam immediatam Dei intuitionem intellectui humano essentialem vel saltem naturalem esse, cum sincera fidei doctrina tum in Scripturis tum in orthodoxis Patribus tum in dogmaticis Ecclesiae definitionibus contenta, nullatenus conciliari potest. Sed et funditus destruit essentiale discrimen quo ordo naturalis ab ordine supernaturali distinguitur. Quin imo, rationalismo necnon et pantheismo latam atque apertam sternit viam.**

Ontologismi fundamentale principium continetur in prima, secunda, quarta, et quinta ex septem propositionibus anno 1861 subiectis censurae S. Officii : « Immediata Dei cognitio, habi-« tualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine « ea nihil cognoscere possit : siquidem est ipsum lumen in-« tellectuale. — Esse illud quod in omnibus et sine quo nihil « intelligimus, est esse divinum. — Congenita Dei tanquam « entis simpliciter notitia omnem aliam cognitionem eminenti « modo involvit, ita ut per eam omne ens, sub quocumque « respectu cognoscibile est, implicite cognitum habeamus. —

(1) « Sed non eam te advoco (animam), quae scholis formata, biblio-« thecis exercitata, academiis et porticibus Atticis partam sapientiam « ructas. Te simplicem et rudem et impolitam et idioticam compello, « qualem habent qui te solum habent, illam ipsam de compito, de trivio, « de textrino totam.... etc. » Tertull. de testimonio animae adversus Gentes, c. 1.

« Omnes aliae ideae non sunt nisi modificationes ideae qua « Deus tanquam ens simpliciter intelligitur » (1). Fuit autem renovata opinio ista ex quibusdam veteribus qui dixerunt, teste S. Thoma in Boet. de Trin., q. 1, a. 3, « quod primum « quod a mente humana cognoscitur, etiam in hac vita, est « ipse Deus qui est veritas prima, et per hunc omnia alia « cognoscuntur ».

S. Congregatio Inquisitionis die 18 Sept. 1861 declaravit propositiones quibus doctrina ontologismi enuntiatur, *tuto tradi non posse*. Cum autem ipso facto declarationis, praedictae propositiones habendae sint *practice* ut regulae fidei aliquo modo oppositae (2), quidquid aliunde sit de inerrantia

(1) Apud Denzinger, n. 1516, seq.

(2) In iis quae decisiones doctrinales Romanarum Congregationum spectant, oportet duos contrarios excessus devitare.

Primus est eorum qui dicunt decisiones illas non obligare ad interiorem obedientiam, eo quod Congregationes Cardinalium infallibilitatis privilegio non gaudent; contra quem excessum Pius IX in variis documentis sui Pontificatus multipliciter protestatus est. Et re quidem vera, ex hoc quod Romanae Congregationes doctrinali infallibilitate non gaudeant, (est enim infallibilitas, supremae potestatis Pontificiae proprium atque incommunicabile attributum), hoc unum sequitur: non posse per eas obligari fideles ad *positivum assensum* circa determinationes doctrinae fidei. At minime sequitur quod non possint obligari ad vere reiiciendum ex animo opiniones reprobatas ut securitati fidei adversantes: quando quidem, ut sit illicitum adhaerere alicui opinioni, nequaquam praesupponi debet infallibilis declaratio speculativae falsitatis eius, sed sufficit legitimae potestatis interdictio. Habent autem memoratae Congregationes demandatam a Pontifice auctoritatem prospiciendi securitati fidei in Ecclesia, quin oporteat ut semper interveniat ipsius Pontificis ex cathedra loquentis suprema potestas. Insuper principium generale est: praevalere iudicium legitimae auctoritatis in materia sibi demandata, quibuslibet rationibus quas pro se subditus habet, vel credit se habere. Et hoc sensu recte dixit Caramuel in theologia fundamentali, se agnoscere in Dominis Cardinalibus potestatem condendi *practicos articulos*.

Alius esset excessus e diametro oppositus, si quis diceret praefatas Congregationum decisiones fieri documenta ex cathedra, quando sunt approbatae a Pontifice. Et hoc minime verum est. Simplex enim approbatio per se non extrahit rem approbatam a suo gradu et ordine, sed ei addit robur in eo ipso gradu in quo est. Nec oportet opponere Concilia illa particularia quae habentur ut aequipollenter oecumenica propter Romani

iudicii *speculativi* quod fuit motivum decisionis Cardinalium: praesens propositio pro scopo habet ostendere, quam inconcussis, imo evidentibus fundamentis illudmet iudicium innitatur. Declarare enim intendit quomodo non possit conciliari ontologorum doctrina, nec cum definitionibus dogmaticis, nec cum veritate Scripturarum, nec cum constanti Patrum et theologorum catholicorum sententia; qua etiam ratione destruat intransgressibilem limitem quo ordo supernaturalis ab ordine naturali separatur, et plurimis, iisque perniciosissimis, erroribus viam sternat. Quae omnia nunc per partes certoque ordine demonstrare curabimus, inhaerentes vestigiis eorum Vaticanorum Patrum, quorum postulatum contra Ontologismum exstat in appendice ad acta Concilii, inter alia documenta synodalia (1).

## § 1.

### Ontologismus non conciliatur cum definitionibus dogmaticis.

In Concilio Viennensi (2), proscriptus est sequens error Beguardorum: « Quod quaelibet intellectualis natura in seipsa « naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine « gloriae ipsam elevante, ad Deum videndum et eo beate « fruendum ». — Cuius visionis characteres assignans Benedictus XII in dogmatica Constitutione *Benedictus Deus* (3), dicit: « Auctoritate apostolica definimus, quod animae San« ctorum.... vident divinam essentiam visione intuitiva et « etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione obiecti visi

Pontificis confirmationem. Confirmatio enim ista non fuit simplex approbatio, sed solemne iudicium quo Pontifex decisiones horum Conciliorum toti Ecclesiae ut regulam fidei proposuit.

Itaque per condemnationem S. Officii propositiones ontologistae non evaserunt de numero earum quas suprema auctoritas censurat, et de quibus oportet firma fide tenere quod tales sunt quales censurantur. Sed vi declarationis, *tuto tradi non posse,* si qua aliunde fuisset sufficiens ratio circa liceitatem eas retinendi, rationis sufficientia fuit ipso facto authentice ablata.

(1) Collect. Lac., Tom. 7, pag. 849, seq.

(2) Denzinger n. 403.

(3) Ibid. n. 436.

« se habente, sed divina essentia immediate se, nude, clare, « et aperte eis ostendente ; quodque sic videntes, eadem di- « vina essentia perfruuntur, necnon quod ex tali visione.... « sunt vere beatae, et habent vitam et requiem aeternam ».

Quibus positis, dico : Ontologi ponunt in naturae viribus id quod iuxta praedictas Ecclesiae definitiones, nulli intellectui creato competere naturaliter potest. Attribuunt etiam omni homini pro statu viae, id quod in doctrina catholica constituit essentiale praemium futurae beatitudinis solis iustis reservatum. Imo, eo usque procedunt, ut dicant ad essentiam humani intellectus pertinere intuitionem illam, quae secundum fidei regulas, totius supernaturalis ordinis apex et fastigium est. Ergo omnibus modis et titulis, doctrina eorum definitionibus dogmaticis contradicit.

Antecedens facile demonstratur, quia intuitioni ontologorum, spectata rei natura, convenirent omnes characteres in decreto Benedicti XII assignati. — Esset visio *intuitiva*, et etiam *facialis*, nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente. Quippe, iuxta ontologos, non solum nihil mediat inter divinam essentiam visam et nostrum intellectum, sed etiam oportet ut mediet ipsa divina essentia in ratione obiecti visi, quoad omnium aliarum veritatum cognitionem. — Esset etiam visio essentiae divinae se nude, clare, aperte, humano intellectui ostendentis : *nude*, quia nihil interponitur ; *clare* et *aperte*, quia quod est primum in cognitione intellectus, ipsi intellectui clare innotescat necesse est. Praeterea, quomodo foret obscura et a fortiori inconscia, immediata intuitio illius obiecti quod est sol mentium, et ipsum intelligibile per essentiam ? Neque enim somniandum est, intellectum laedi vel hebetari ab obiecto suo, sicut hebetatur oculus corporeus per nimium splendorem solis visibilis ; sed e contra, quidquid immediatae intuitioni intellectus subest, tanto clarius atque limpidius cognoscatur necesse est, quanto maiorem in se ipso habet intelligibilitatem. — Verum id super omnia observandum : Quod scilicet, etiamsi possent adversarii ex parte maioris vel minoris claritatis quantumlibet discrimen assignare inter naturalem praesentis vitae intuitionem et visionem illam quam in comprehensoribus fides esse docet supra omnes naturae vires, adhuc nihil proficerent. Semper enim sequeretur, naturalem Dei cognitionem *inten-*

*sitate tantum et gradu accidentali* differre ab ea quae nobis in futuro repromittitur; quod non potest sine magno errore sustineri, nam naturale et supernaturale, non gradu intensivo, sed plus quam specie distant, quandoquidem ordine differunt. Sequeretur, inquam, differentiam esse solum penes gradum accidentalem, quia omnis cognitio immediata et facialis est cognitio rei *ut est in se*, utpote cognitio ipsius secundum propriam formam, et non secundum analogiam alterius tantum; quidquid autem cognoscitur secundum propriam formam, utique cognoscitur *sicuti est*. Ergo revera convenirent cognitio beata et cognitio naturalis in eadem specie; assignans enim Ioannes notam specificam visionis quae nos in futuro manet, ait: « Videbimus eum sicuti est » (1).

Unde S. Thomas de Verit., Quaest. 18, a. 1: « Quidam « dixerunt quod Deum per essentiam videre, non solum con« tingit in patria, sed in via, quamvis non ita perfecte in via « sicut in patria.... Sed istud dictum contrarium est Scriptu« rae testimoniis, quae concorditer in divina visione beatitu« dinem ultimam hominis ponunt. Unde ex hoc ipso quod « aliquis Deum per essentiam videt, beatus est.... Non est « autem possibile ut ultimus terminus perfectionis humanae « accipiatur secundum aliquem modum intelligendi, quia in « istis modis intelligendi possunt considerari infiniti gradus, « quo unus alio perfectius intelligit; unde oportet quod ul« timus terminus humanae perfectionis sit in intelligendo ali« quod perfectissimum intelligibile quod est essentia divina. « In hoc igitur unaquaeque rationalis creatura beata est, quod « essentiam Dei videt, *non ex eo quod ita limpide, vel plus « vel minus eam videt*. Non igitur visio beati a visione via« toris distinguitur per hoc quod est *perfectius* et *minus per« fecte videre,* sed per hoc quod est *videre* et *non videre* ».

## § 2.

### Ontologismus est in oppositione cum doctrina Scripturarum.

In primis de hac immediata visione Dei, ad naturalem cognitionem quod attinet, Scripturae altum silentium tenent;

(1) Effugia adversariorum vide praeclusa in memorato Postulato, § 5-7.

sed quoties de affectata vel culpabili ignorantia Dei redarguunt homines extra revelationis lumen positos, nihil aliud commemorant quam res creatas in sui Auctoris notitiam humanum intellectum manuducentes. Atqui, vel ex hoc solo silentio condemnantur ontologi, quia pro suo scopo ostendendi magnitudinem peccati hominum, Scriptura non potuisset omittere illum cognitionis modum quo nullus in hypothesi esset obvius magis, nullus evidentior, nullus intimior et magis inamissibilis.

Insuper positive excluditur ontologorum opinio, 1 Ioan. III-2, uti supra sufficienter iam fuit declaratum. — Excluditur, 1 Cor. XIII-12 : « Nunc, inquit, per speculum et in aeni« gmate ; *tunc* autem, facie ad faciem ». Atqui, si nunc per speculum et in aenigmate cognoscitur Deus, ergo non in seipso cognoscitur ; non enim Deus aenigma est videntibus ipsum, nec debet confundi speculum cum eo cuius continet similitudinem. Ontologi ergo dicunt : sive *nunc* sive *tunc*, non per speculum, sed per seipsum. Apostolus vero dicit : *tunc*. non *nunc*. — Excluditur maxime, Ioan. I-18, tum 1 Tim. I-17, VI-16. His enim in locis asseritur neminem hominum viatorum unquam vidisse Deum, imo Deum esse invisibilem et habitare lucem inaccessibilem, attento naturali ordine rerum. Nec dicant adversarii, ut tam evidentium testimoniorum vim effugiant, sermonem esse de visione Dei prout in personis trinus est, non tamen prout unus est in essentia, vel adscribi Deo invisibilitatem hoc solo nomine quia corporeis oculis percipi nequit. Utraque enim evasio est manifeste vana et inanis.

Vana est evasio prima : tum quia gratuita et mere voluntaria est ; tum quia diserte dicit Scriptura : *Deum nemo vidit unquam*, quod nullo omnino sensu cum veritate dici posset si intuitio divinae essentiae esset intellectui humano naturalis : tum denique quia « summa bonitas Dei, secundum mo« dum quo nunc intelligitur per effectus, potest intelligi abs« que Trinitate personarum, sed secundum quod intelligitur « in seipsa, prout videtur a beatis, non potest intelligi sine « Trinitate personarum » (1). Visa enim intuitive aliqua re simplici, *necessario videtur tota*, etsi non necessario totaliter,

(1) S. Thom. 2-2, q. 2, a. 8, ad 3um.

ia, qu phantasmata sunt quasi um
m : a eis intellectus noster intell
, et a ea necesse habet in intell
se : eo umbram istam in praesen
mus. uod Eunomiani et cum eis o
i se cere putant. — Infra, n. 1
: « I mens nostra languet ac fat
et se bilibus rebus excedere, atq
rei i erventum iungi studet, quan
e ea ae ipsius vires superant, sp
ac p ncipem illam causam natu
parti os appetit.... Languens aute
ut dic solet, navigationem init,
s qua sub oculorum sensum cadu
npiam arum pro numine colat, p
abens.. ; vel *per aspectabilium reru*
*nem, D cognitionem assequatur,* atq
ae ocul um obtutum fugiunt, ducib
tem pe earum rerum magnificentia
sunt, ei iacturam faciat ». — Et i
, nequ hi de quibus loquor (Isaia
quisq m alius eiusdem ordinis,
tit, *nec Dei naturam aut vi*
. — His testimoniis, quae
adde quod communis quoq
um sententia est : beatos q
ad cognoscenda creata, via
at um cognitione ad Deum
lin r iste praesentium ac digni
pie iam Pauli, invisibilia Dei p
lect conspiciuntur. *Sane hac sca*
*les.* uod vidit ipse huius sente
eret i visibilia per visibilia conspi
*tura ndi.* Et vere quid opus scal
Creatu caeli illa est, praesto habe
intuea r. Videt Verbum, et in Ver
nec abet ex his quae facta su
ne (2).

de divin. nom.

id est, comprehensive seu quantum intelligi vel videri potest. — Pariter nulla est evasio altera, quia invisibilitas quae Deo attribuitur, ita ei est propria, ut nulli alii praeter ipsum convenire possit. Sic enim habet Apostolus : « Beatus et *solus* « potens.... qui *solus* habet immortalitatem, et lucem inha- « bitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit, sed nec « videre potest ». Porro, si sensibus duntaxat corporis foret Deus invisibilis, et habitaret lucem corporeo solum oculo inaccessibilem, nonne in hoc conveniret cum puris spiritibus et animabus separatis? Quis autem feret, de angelo vel anima separata dici quod inhabitat inaccessibilem lucem, ex hoc quod per nullum sensum corporeum attingi potest atque attrectari ?

## § 3.

### Ontologismus non conciliatur cum constanti Patrum et Doctorum sententia.

Qua enim consensione, ait Kleutgen de Ipso Deo n. 128, SS. Patres affirmant Deum naturali cognitione cognosci posse, eadem negant in hac vita sine medio cognosci. Quod maxime apparet in controversia cum Eunomianis, qui « se scire « omnia, etiam profunda Dei », profitebantur. Hos enim refellendo, Basilius, Chrysostomus, uterque Gregorius, Damascenus, ostendunt notiones omnes quas de Deo habemus, non esse de eo secundum modum quem habet in se, sed a rebus creatis secundum similitudinem et dissimilitudinem translatas.

Unus pro omnibus sit excellentissimus *Theologus* Gregorius Nazianz., Orat. 28, n. 12 et seq. : « Nobis utique qui « terrae vinculis astricti tenemur, ut Ieremiae verbis utar, « crassaque hac carne obtegimur, hoc perspicuum est, quod « *quemadmodum nulla ratione fieri potest ut quispiam, quam-* « *libet gressum urgeat, umbram suam praetereat* (quantum enim « eam assequeris, tantum etiam illa semper antevertit)....., *ita* « *etiam impossibile est iis qui corporibus inclusi sunt, sine cor-* « *porearum ac sensibilium rerum adminiculo, rebus iis quae* « *animo ac ratione intelliguntur omnino coniungi* ». Ubi nota quam pulchra sit metaphora umbrae quae praeteriri nequit.

Umbra ista est phantasma, quia phantasmata sunt quasi umbrae rerum intelligibilium ; ab eis intellectus noster intelligibiles species abstrahit, et ad ea necesse habet in intelligendo semper convertere se ; ideo umbram istam in praesenti praeterire minime possumus, quod Eunomiani et cum eis ontologi, in cognitione Dei se facere putant. — Infra, n. 13, idem Nazianzenus dicit : « Ita mens nostra languet ac fati- « scit, dum e corporeis et sensibilibus rebus excedere, atque « incorporeis citra ullius rei interventum iungi studet, quam- « diu cum sua infirmitate ea quae ipsius vires superant, spe- « culatur. Etenim Deum ac principem illam causam natura « quidem omnis rationis particeps appetit.... Languens autem « desiderio, secundam, ut dici solet, navigationem init, ut « scilicet, vel ad res eas quae sub oculorum sensum cadunt « oculos flectat, ac quampiam earum pro numine colat, pes- « simo utique consilio labens.... ; vel *per aspectabilium rerum « pulchritudinem et ordinem, Dei cognitionem assequatur,* atque « ad ea percipienda quae oculorum obtutum fugiunt, ducibus « oculis utatur, non autem per earum rerum magnificentiam « quae oculis subiectae sunt, Dei iacturam faciat ». — Et infra, n. 19 : « Caeterum, neque hi de quibus loquor (Isaias, « Ezechiel, etc.), neque quisquam alius eiusdem ordinis, in « substantia et essentia Dei stetit, *nec Dei naturam aut vidit « aut aliis prodidit et patefecit* ». — His testimoniis, quae in infinitum protrahi possent (1), adde quod communis quoque et concors catholicorum Doctorum sententia est : beatos quidem e visione Dei descendere ad cognoscenda creata, viatores autem e converso a creatorum cognitione ad Deum cognoscendum elevari : « Sublimior iste praesentium ac dignior « usus rerum, cum iuxta sapientiam Pauli, invisibilia Dei per « ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur. *Sane hac scala « cives non egent, sed exsules.* Quod vidit ipse huius senten- « tiae auctor, qui cum diceret invisibilia per visibilia conspici, « signanter posuit : *a creatura mundi.* Et vere quid opus scalis, « tenenti iam solium ? Creatura caeli illa est, praesto habens « per quod potius ista intueatur. Videt Verbum, et in Verbo « facta per Verbum, nec opus habet ex his quae facta sunt « Factoris notitiam mendicare » (2).

(1) Cf. Dionys. de myst. theol. et de divin. nom.

(2) Bernard. l. 5 de Consider. c. 1.

Caeterum, in hoc ipso quod nunc contendimus, fere consentientes habemus adversarios, qui dum in universitate Doctorum conati sunt suos distinguere, tres tantum velut pro se facientes, nominaverunt : *Bonaventuram* dico, *Anselmum*, ac demum *Augustinum*. Si ergo hi tres ostendantur nequaquam in hac re ab aliis dissensisse, omni ex parte firma manebit nostra assertio.

**Et primo quidem, ad S. Bonaventuram quod attinet,** satis est legere id quod passim docet in suis libris super Sententias, speciatim vero in II, D. 23, a 2, q. 3. Ibi enim *ex professo* agens de variis modis cognoscendi Deum, ait : « Quidam innitentes auctoritatibus male intellectis, dixerunt Deum nunquam immediate videri, nec in via, nec in patria... Sed ista positio haeretica est... — Secundus modus dicendi est quod Deus a purgatis mentibus, non solum in patria, sed etiam in statu innocentiae et in statu viae, in seipso videri habet, nec est differentia nisi in gradu, quod clarius et perfectius in statu gloriae videbitur. Hanc autem positionem suam ex auctoritatibus Augustini eliciunt. Sed haec positio, etsi non sit adeo veritati adversaria sicut prima, nihilominus tamen dictis Sanctorum non consonat... Et communiter Doctores in hoc concordant, intelligentes illud quod dicit Apostolus, quod quamdiu sumus in hoc corpore, peregrinamur a Domino. Unde, *si quae auctoritates illud dicere inveniantur, quod Deus in praesenti ab homine videtur et cernitur, non sunt intelligendae quod videatur in sua essentia, sed quod in aliquo effectu inferiori cognoscitur... Unde in solo statu gloriae videbitur Deus immediate et in sua substantia*, ita quod nulla erit ibi obscuritas. In statu vero innocentiae et naturae lapsae videtur Deus mediante speculo, sed differenter, quia in statu innocentiae videbatur Deus per speculum clarum....; in statu vero miseriae videtur per speculum obscuratum..., et ideo per speculum et in aenigmate ». Ita Bonaventura in suis operibus dialecticis. Et nota quid distet inter opinionem quam ibi reiicit, et opinionem ontologorum ; solum enim ponebat opinio illa, Deum videri in via *a purgatis mentibus.* Si ergo huiusmodi sententiam regulae fidei haud consonam iudicat Bonaventura, quam longius est a sententia ponente visionem essentiae divinae communem et bonis et malis, utpote intellectui humano

naturalem, imo et essentialem ! — Itaque post declarationes adeo expressas, inutile prorsus est ulterius inquirere quid in hac parte S. Doctor senserit. Et cum adversarii opponunt mysticum opusculum cui titulus, *Itinerarium mentis ad Deum,* a priori nihil proficere possunt : tum quia capita doctrinae scientifice et scholastice declarata nequaquam sunt interpretanda secundum locutiones minus ad rigorem exactas operis mystici, sed magis e converso ; tum quia sufficit applicare regulam ab ipsomet auctore superius traditam : « Si quae « auctoritates illud dicere videantur quod Deus in praesenti « videtur et cernitur, non sunt intelligendae quod videatur « in sua essentia, sed quod in aliquo effectu inferiori cogno- « scitur ».

**Nunc de S. Anselmo dicendum est** quod celebris eius opinio, Proslog. c. 2-4, nihil omnino commune habet cum placitis ontologorum. Posuit equidem Anselmus nos habere intuitionem veritatis huius propositionis, *Deus est ;* nusquam vero somniavit nos intueri Deum in seipso. Ad cuius rei evidentiam considera quod illa intueri dicimur, quorum esse apparet immediate et per seipsum, vel intellectui vel sensui. Sed « ens et esse dicitur dupliciter. Quandoque enim signi- « ficat essentiam rei, sive actum essendi ; quandoque vero « significat veritatem propositionis, etiam in his quae esse « non habent, sicut dicimus quod caecitas est, quia verum est « hominem esse caecum » (1). Unde non solum res corporeas praesentes dicimur intueri, sed etiam prima principia quorum veritas innotescit ex sola penetratione terminorum. Sic igitur dixit Anselmus, hanc propositionem *Deus est,* esse etiam quoad nos immediate notam, ex hoc quod praedicatum est de ratione subiecti, sive entis quo melius cogitari nequit. Dixit, inquam, immediate notam, eo prorsus pacto quo nobis immediate nota sunt ista : *Totum est maius sua parte*, vel, *idem non potest esse simul et non esse*, etc. Sed haec intuitio praedicati in subiecto secundum esse quod est copula propositionis, longissime distat, ut patet, ab intuitione faciali qua quis videret immediate Deum secundum esse quo subsistit in se. Non ergo Anselmus ontologismo vel directe vel indirecte patrocinatur, quandoquidem ipsam notionem subiecti.

(1) S. Thom. de Pot. q. 7, a. 2, ad 1um.

id est Dei, haud aliter comparari dicit quam eo modo quem concorditer assignant alii doctores et theologi. « Cum igitur « pateat, inquit Monolog. c. 66, quia *nihil de hac natura* (di- « vina) *possit percipi per suam proprietatem, sed per aliud,* « certum est quia per illud magis ad eius cognitionem acce- « ditur, quod illi magis per similitudinem propinquat. Quid- « quid enim inter creata constat illi esse similius, id necesse « est esse natura praestantius. Quapropter id et per maiorem « similitudinem plus iuvat mentem indagantem summae ve- « ritati propinquare, et per excellentiorem creatam essentiam « plus docet quid de creante mens ipsa debeat aestimare. « Procul dubio itaque, tanto altius creatrix essentia cogno- « scitur, quanto per propinquiorem sibi creaturam indagatur ».

**Restat Augustinus,** de quo haec aliaque similia citantur: « In « illa aeterna veritate, inquit l. 9 de Trinit. c. 7, ex qua tem- « poralia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus, « et secundum quam, vel in nobis vel in corporibus, vera et « recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspicimus, « atque inde conceptam rerum veracem notitiam tanquam « verbum apud nos habemus, et dicendo intus gignimus ». — Item, Confess. l. 12, c. 25: « Si ambo videmus verum esse « quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi, « quaeso, id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me, « sed ambo in ipsa quae supra mentes nostras est, incommu- « tabili veritate ». Etiam dicit de vera Relig. c. 31, quod secundum veritatem divinam de omnibus iudicamus. Et ad idem pertinere videntur verba eius, de Trin. l. 12, c. 2: « Subli- « mioris rationis est iudicare de istis corporalibus secundum « rationes incorporales et sempiternas, quae nisi supra men- « tem humanam essent, incommutabiles profecto non essent ». Rationes autem incommutabiles et sempiternae alibi quam in Deo esse non possunt, cum solus Deus secundum fidei doctrinam sit sempiternus. — Videretur ergo dicendum quod iuxta Augustinum, ipsum Deum qui sua veritas est, naturaliter intueamur, atque per eum in eo alia cognoscamus.

Verum communem doctrinam luculenter expositam invenies, primo quidem in Serm. 241, ubi exponit Augustinus quomodo philosophi Gentium per ea quae facta sunt Deum cognoverunt, et non aliter quam hac via cognoverunt. Quibus gemina sunt quae scribit Confess. l. 10, c. 6: « Sed et caelum,

« et terra, et omnia quae in eis sunt, ecce undique mihi dicunt « ut te amem, nec cessant dicere omnibus, ut sint inexcusa-« biles ». Tum quaerit, quid Deus sit : « Interrogavi terram « et dixit: non sum, et quaecumque in eadem sunt, idem con-« fessa sunt. Interrogavi mare et abyssos et reptilia animarum « vivarum, et responderunt : non sumus Deus tuus, quaere « super nos. Interrogavi auras flabiles, et inquit universus « aer cum incolis suis : fallitur Anaximenes, non sum Deus. « Interrogavi caelum, solem, lunam, stellas : neque nos su-« mus Deus quem quaeris, inquiunt. Et dixi omnibus iis quae « circumstant fores carnis meae : Dixistis de Deo meo quod « vos non estis, dicite mihi de illo aliquid. Et exclamaverunt « voce magna: Ipse fecit nos. Interrogatio mea, intentio mea, « et responsio eorum, species eorum... Animalia pusilla et « magna interrogare nequeunt ; non enim praeposita est in « eis, nuntiantibus sensibus, iudex ratio. Homines autem pos-« sunt interrogare, ut invisibilia Dei per ea quae facta sunt in-« tellecta conspiciantur ». — Iis adhuc expressiora sunt, quae habet l. 4 de Gen. ad litt. c. 32, dicens quod mens humana prius effectuum Dei notitiam pro infirmitatis humanae modulo capit, et deinde quaerit eorum causas, si quo modo possit ad eas pervenire principaliter atque incommutabiliter manentes in Verbo Dei. — Sed et in epistola 146 ad Paulinam, quae inscribitur tractatus *de videndo Deo*, hoc evolvit argumentum : « Deum nemo vidit unquam, *vel in hac vita sicuti « ipse est*, vel etiam in angelorum vita sicut visibilia ista quae « de corporali visione cernuntur ». Ergo corporeis oculis Deus absolute et semper invisibilis est; oculis autem mentis, sicuti est in sua essentia cerni non potest in hac vita ; in futura vero cernetur, non ab omnibus, sed ab iis solum qui beatis angelis coaequabuntur, de quibus dicitur in Evangelio : *Beati mundi corde, quoniam ipsi Deum videbunt.*

Ad testimonia autem in oppositum allata idoneam adhibet S. Thomas l. 3 c. Gent. c. 47 explicationem, animadvertens esse quaedam vera in quibus omnes homines concordant, secundum quod universaliter in mentibus hominum divinae veritatis quasi quaedam imago resultat. « In quantum ergo « quaelibet mens, quidquid per certitudinem cognoscit, in iis « principiis intuetur secundum quae de omnibus iudicatur. « facta resolutione in ipsa, dicitur omnia in divina veritate

« vel in rationibus aeternis videre et secundum eas de omni- « bus iudicare ». Quapropter aeterna illa et incommutabilis veritas secundum quam iuxta Augustinum de omnibus iudicamus, si recte iudicamus, nihil aliud est quam *veritas divina prout in nobis per cognitionem primorum principiorum participata*. Nam cum principia ista omnibus hominibus evidenter affulgeant, quin ulla unquam fraude seu rationis abusu vel corrumpi vel obscurari possint, (sunt enim non labore et ratiocinio acquisita, sed immediate a puro fonte rationis cuius auctor est Deus, accepta), non inepte dicuntur participatio infallibilis et increatae Veritatis in nobis existens. Augustinus igitur, contra scepticos arguens (1), ostendit supra omnes variationes et oppositiones intellectuum humanorum id quod in eis a prima Veritate insertum, omnino invariatum et invariabile est, atque ibi reponit criterium unde discerni queat, quis inter multos contradictoria opinantes verum dicat. Et sic patet responsio ad auctoritates superius allatas, nam de iis in quibus dicit Augustinus Deum esse lumen mentium, lumen cognoscendarum rerum, aliaque eiusmodi quibus ontologi abutuntur, non oportet disserere; constat enim haec dici de Deo, quatenus ut causa prima tribuit veritatem intelligibilem rebus cognoscendis, et lumen intellectuale animae cognoscenti.

Restat ut quibus erroribus ontologismus viam sternat, paucis declaremus.

## § 4.

### Ontologismus viam sternit rationalismo, eclectismo, et pantheismo.

Primo, Ontologismus viam sternit *rationalismo,* quia si mens nostra naturaliter intuetur Deum *ut est in se*, nulla iam ratio afferri potest cur sint aliquae veritates naturale lumen rationis nostrae *per se* exsuperantes. Invenitur enim ex natura rei proportio inter intellectum humanum et ipsam Veritatem subsistentem in qua omnis alia veritas continetur. Ruit ergo fundamentalis illa distinctio inter obiectum adaequatum

(1) Cf. S. Thom. de Spiritual. Creatur. a. 10, ad 8um.

intellectus nostri et obiectum eius proportionatum; sed obiectum proportionatum iam convertitur cum adaequato, et tam late patet quam late patet ens. Quidni igitur concluderemus nihil esse verum, nisi id quod humana ratio per se ipsam potest penetrare? (1) — Nec quicquam proficis si dicas quod mens nostra, etsi naturaliter intueatur Deum, nihilominus ipsum non comprehendit, seu non videt eum infinite sicut infinite intelligibilis est. Alia enim quaestio est de comprehensione obiecti, et de quidditativa eius cognitione. Porro doctrina catholica rationalismo contradicit, non tam in eo quod veritates esse docet intellectum humanum superantes quantum ad comprehensivam earum cognitionem, quam in eo quod affirmat esse quaedam vera supra captum mentis ita exsistentia, ut nec naturaliter scire possimus *an sint,* nec etiam revelatione supposita, quomodo sint vel esse possint. « Hoc « quoque perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit « et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis, non solum « principio, sed obiecto etiam distinctum. Principio qui- « dem, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina « cognoscimus. Obiecto autem, quia praeter ea ad quae na- « turalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur « mysteria in Deo abscondita, quae nisi revelata divinitus, « innotescere non possunt.... Divina enim mysteria suapte « natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revela- « tione tradita, et fide suscepta, ipsius tamen fidei velamine « contecta, et quadam quasi caligine obvoluta maneant » (2).

Secundo, Ontologismus viam sternit *eclectismo.* Nam si omnia in Deo immediate viso cognoscimus, « mens nostra « erroris capax esse non potest, et diversae et oppositae phi- « losophorum opiniones sunt semper quaedam partes ac ve- « luti facies veritatis, quod aiunt eclectici » (3).

Tertio, Ontologismus viam sternit *pantheismo,* ut maxime apparet ex supramemoratis propositionibus (secunda, tertia, quinta, et sexta), tum ex septem primis Rosminianis per decretum 14 Dec. 1887 condemnatis. Et re quidem vera, si *esse illud quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est esse divi-*

(1) Cf. Postulatum contr. ontologism. § 10.

(2) Conc. Vatic. Sess. 3, cap. 4.

(3) Postulatum contr. ontol. § 12.

*num*, pronum est confundere esse divinum cum esse omnium rerum, et iam mundus nihil aliud erit quam ipse Deus sese evolvens et successive modificans, ut docent Pantheistae.

Caeterum nota quam sit enormis confusio quam faciunt ontologi, inter *ens*, ut aiunt, *simpliciter*, id est ens in communi seu transcendentale, et *Ipsum Esse subsistens* quod est Deus. Ens enim in communi, comprehensione quidem notarum minimam possibilem amplitudinem habet, cum non sit nisi in intellectu abstrahente, et tali quidem abstractione ut si ulterius procederetur, nihil remaneret. Extensione autem vagatur per omnia, quia utpote maxime indeterminatum et analogum, praedicari potest de omnibus quae quomodocumque sunt aut esse possunt. Nunc autem, Ipsum Esse subsistens ex suo conceptu infert characteres e diametro oppositos; comprehensione enim includit omnes perfectiones in summo atque infinito simplicitatis gradu; extensione vero nullam habet aut habere potest generalitatem, cum sit essentialiter unum et unicissimum, ut ex infra dicendis luculenter apparebit (1). — Nec oportet immorari in confutatione argumenti quod adversarii sub variis formis proponere solent dicentes

(1) In rationibus a rebus *abstractis*, quanto magis ascenditur versus summum universale, tanto plus de actualitate perfectionis diminuitur. Sic ratio abstracta *intellectivitatis*, nedum contineat quidquid de perfectione intellectivitatis dari potest, continet potius minimum illud quod requiritur ut de aliquo, quacumque tandem ratione, intelligentia praedicetur. Ratio abstracta *vitae* est universalior, et ideo adhuc minus de perfectione continet; abstrahit enim a gradu intellectivo, sensitivo, vegetativo, et dicit minimum illud quod requiritur ut de aliquo possit dici quod est vivens. Ratio abstracta *entis* est universalissima, et retinet minimum illud requisitum ut de aliquo dicatur quod est vel esse potest. — In perfectionibus vero *subsistentibus*, est e converso. Quo magis ascendis versus summum universale, tanto plus continetur de perfectione, quia universale iam non accipitur secundum extensionem, sed secundum comprehensionem. Etenim subsistens perfectio *intellectivitatis* de suo conceptu comprehendit quidquid de intellectivitatis perfectione dari potest, et subsistens perfectio *vitae* quidquid de perfectione vitae, et subsistens perfectio *essendi* quidquid de perfectione entis in summa puritate et eminentia, ita ut habeatur infinitas actus. — Ergo vides quomodo ontologi confundunt ea quae in duobus oppositis polis sita sunt: Ipsum Esse a parte rei subsistens, et esse transcendentale quod est in ultimo nostrae abstractionis.

notionem infiniti, utpote positivam, necessario praecedere notionem finiti quae negativa est. Quippe notio finiti est negativa quatenus includit rationem limitis sive negationis ulterioris realitatis ; est tamen per prius positiva, quia intelligendo finitum, intelligimus positivam realitatem ultra certos terminos sese non extendentem. Et qua parte negativa est, non acquiritur ex praehabita notione infiniti, sed ex hoc quod videmus varia entia in universo, quorum unum habet perfectionem quae in altero deest, et vice versa. Unde tandem removendo omnem finitudinem formamus conceptum infiniti, ut ipsa vocis etymologia satis superque ostendit.

**In Summa,** secundum positionem ontologorum maxime vilescit Deus ; fit enim vulgare quoddam intelligibile, cuiuslibet intelligentis oculis expositum, quod inaccessibilem lucem amplius non inhabitat. Vilescit futura beatitudo ; iam enim non transcendit sua sublimitate omnem aestimationem nostram, ut sit id quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit. Contemnitur tota doctorum Ecclesiae traditio, et cuncta convelluntur tum theologiae tum sanae philosophiae fundamenta. Quin imo, « etiam in ordine practico, « qui in theoretico fundatur, pessimae consequentiae ex eadem « doctrina inferuntur.... Nam in operibus et libris liberalium « Ontologismus plerumque dominatur, et tradi solet tanquam « doctrina suis propositis praeparandis peropportuna : et Giobertus ex hac philosophia intuitus infert, naturalem ordinem et supernaturalem re non differre, theologiam esse progressum naturalem philosophiae, imo utramque esse unam « eamdemque scientiam, etc. » (1). Omni ergo ope removenda pernicies.

Sic igitur, exclusis duobus erroribus oppositis traditionalismi et ontologismi, oportet nunc determinare modos per quos *Deum esse* humana ratio efficaciter assequitur : et ad hoc pertinent duae propositiones sequentes.

(1) Postul. c. ontol. § 13.

## Thesis III.

(Art. 1-2)

**Veritas huius propositionis « Deus est », non est quoad nos per se nota, et ideo indiget demonstratione. Vera autem demonstratio neque ex animae aspirationibus sumitur, neque ex conscientia legis et obligationis moralis, sed perficitur tantummodo per argumenta a posteriori, quae procedunt ex effectibus ad causam, prout in libro Sapientiae et in epistola ad Romanos luculenter indicatum invenitur.**

Cum ex fide tenendum sit, exsistentiam Dei per naturalem rationem posse cognosci, et insuper ex eadem fidei regula rejici debeat naturalis intuitio Dei in seipso, restat ut de Deo abstractiva quaedam notio efformetur, puta entis supremi, nobilissimi, a quo pendet rerum universitas. Sed quia veritas judicii quo ei realis exsistentia attribuitur, pluribus modis intelligi posset nobis innotescere, vel per immediatam perceptionem terminorum, vel per discursum et argumenta, quae etiam diversi generis passim nunc circumferuntur : idcirco, quis modus, quaeve via legitima sit, inquirendum venit.

### § 1.

Aliquid esse quoad nos per se notum, ut supra dictum est, contingit dupliciter. Primo quidem, per visionem intuitivam qua res immediate apprehenditur secundum esse quo consistit in seipsa ; et hoc modo ontologi ponunt Deum immediate notum intellectui nostro. Secundo, per intuitionem veritatis propositionis in qua praedicatum componitur cum subiecto, vel ab eo dividitur ; et hoc modo prima principia dicuntur per se nota, quia nullum est medium a praedicato et subiecto distinctum, per quod demonstrari indigeant, sed statim intellectis terminis, manifestum est praedicatum convenire subiecto, vel non convenire. Posuit ergo Anselmus, exsistentiam Dei sic esse quoad nos per se notam, quia etsi notionem seu conceptum Dei sub ratione Summi Entis haud aliter quam ex creaturis comparare possimus, statim tamen ac intelligitur iste terminus *Deus*, seu ens quo melius cogitari nequit, apparet realem exsistentiam esse de ratione eius, ac

per consequens, de eo affirmandam. « Credimus, inquit (1), te, « Domine, esse aliquid quo nihil maius cogitari possit. An « ergo non est aliqua talis natura, quia *dixit insipiens in corde « suo: Non est Deus?* Sed certe idem ipse insipiens, cum audit « hoc ipsum quod dico, aliquid quo maius nihil cogitari po« test, intelligit quod audit, et quod intelligit in intellectu « eius est, etiamsi non intelligat illud esse. Aliud est enim, « rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse.... Convin« citur ergo etiam insipiens, esse vel in intellectu aliquid quo « nihil maius cogitari potest, quia hoc cum audit, intelligit, « et quicquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id quo « maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si « enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, « quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest « est in solo intellectu, idipsum quo maius cogitari non po« test, est quo maius cogitari potest; sed certe hoc esse non « potest. Exsistit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogi« tari non valet, et in intellectu, et in re ». Reiicitur autem iste dicendi modus a communi doctorum post S. Thomam, tum hic (art. 1), tum l. 1 contr. Gent. c. 11; reiicitur, inquam, non ut oppositus regulae fidei (2), sed ut prorsus inefficax ad propositum, et merito.

Etenim notio entis quo melius cogitari nequit, *a priori considerata*, non est nisi quaedam veluti constructio intellectus

(1) Anselm. Proslog. c. 2.

(2) Profecto alias veras et solidas demonstrationes quae sunt a posteriori, non reiiciebat Anselmus; sed proponebat hanc analysim conceptus entis quo melius cogitari nequit, ut magis idoneam ad convincendum *insipientem*, cum iste, quantumvis pervicax atque effrons, hoc saltem negare nunquam posset: esse nimirum in intellectu suo notionem eius quod ab interlocutore dicebatur. At vero, hisce nostris diebus illud vere lugendum accidit, quod in plerisque scholis *laicis*, ubi nondum apertus atque nudus docetur atheismus, omnes probationes desumptae ex principio causalitatis pro nihilo habentur, imo positive reiiciuntur, ut solum maneat illa quam ex Anselmo innovavit Cartesius. Nec forte a vero aberraret qui diceret, ideo praecise a rationalistis doctoribus eam solam mordicus retineri, quia inanitatis eius apprime sibi sunt conscii. Caeterum, statim ac prodiit in publicum libellus Anselmi, non defuerunt contradicentes, ut videre est in Apologia quam ipsemet scripsit contra Gaunilonem respondentem *pro insipiente*.

nostri. Nam ex hoc quod videmus in universo entia alia aliis meliora, alia quibus desunt perfectiones in aliis exsistentes, ac vice versa, notionem accipimus limitis in perfectione, et per remotionis viam efformamus nobis ideam entis cui nullus limes conveniret, nihilque deesset de bonitate, de perfectione, de essendi plenitudine: quo proinde perfectius excogitabile non est. Sed cum hac constructione intellectus nostri nequaquam connectitur perfectissimi entis obiectiva exsistentia, et non reperitur ibi melior consequentiae ratio, ac si ex efformata tibi notione bovis volantis, concluderes bovem volantem revera exsistere in natura rerum.

Nec quicquam proficies dicendo quod ex notione entis quo melius cogitari nequit, sequitur saltem eius possibilitas, et quod haec possibilitas in casu convertitur cum ipsa reali exsistentia, quia in ente quod noscitur possibile, non per ordinem ad causam extrinsecam, sed ut exsistens a se, idem plane est posse exsistere et actu exsistere. Hoc, inquam, nihil est, praesertim quia id praecise manet prorsus ignotum, utrum scilicet ens vi essentiae suae exsistens sit vere possibile, annon potius chimaera quaedam quam mens sibi finxit. Et dico manere ignotum donec aliunde, id est a posteriori, demonstretur exsistere de facto causam cui esse non potuit ab extrinseco advenire. Necessitas enim essendi vi propriae essentiae non datur ab ullo ex elementis obiectivis praedicti conceptus, sed ponitur ab ipso intellectu componente ac veluti construente notionem illam. Nec satis est quod intellectus non inveniat in consociatione notarum evidentem contradictionem et repugnantiam. Aliud enim est non videre evidentem repugnantiam, aliud vero omnino, videre positivam consociabilitatem. Ad hoc autem ut positiva possibilitas a priori perspiceretur, oporteret nos habere *proprium conceptum* essentiae quae sit suum esse, qui tamen conceptus longe a nobis est, ut constat. Atque hinc provenit quod in cogitatione entis supra omnem contingentiae ordinem ineffabiliter elevati, succumbit humani intellectus infirmitas, dum circa possibilitatem eius, etiam post demonstrationes ab effectibus, involuntarias experitur trepidationes, quibus aliter non occurritur quam per solemne principium, *ab actu ad posse valet illatio*, puta: est, ergo esse potest.

Quare argumentum Anselmi laborat vitio indebiti transitus

ab ordine cogitationis ad ordinem obiectivum. Cum enim dicit: *id quo maius cogitari nequit, debet necessario esse in re, quia esse in re, maius est quam esse in solo intellectu*, solum sequitur: id quo maius cogitari nequit, debet esse *ut cogitatum* tam in re quam in intellectu; sed non sequitur: debet esse *exercite* in re. Ipsa enim exsistentia in natura rerum potest accipi vel ut exercita, vel ut mere cogitata: et quia maior argumenti est de aliquo cogitato, necesse est ut conclusio, ne pateat ultra praemissas, ordinem rei cogitatae non excedat. Ideo hoc argumentum, si *proponatur cum exclusione caeterorum,* ducit ad merum purumque idealismum.

§ 2.

Vere ergo dicendum quod Dei exsistentia non est quoad nos per se nota: nec sicut ontologi posuerunt, per immediatam ipsius divinae essentiae intuitionem, nec ut Anselmus voluit, ex sola penetratione terminorum propositionis, *Deus est*. Oportet itaque ut ad certam huius veritatis cognitionem non perveniatur nisi per discursum. Sed iam exsurgit quaestio, undenam sumendum sit argumentandi principium. Non quod responsio in ambiguo esse possit, si Scripturae auctoritatem, si antiquam sapientiam, si communem sensum, si ipsam simplicem naturam ducem sequamur. Verum, cum nascente luce modernismi facta sunt omnia nova, et traditionali argumento fundato supra principium causalitatis, substituere nunc volunt argumentum proprium methodo quam vocant immanentiae.

Methodus immanentiae generatim illa est, quae affectat demonstrare veritatem religiosam ex solis humani cordis aspirationibus et exigentiis. Dicunt enim quod omnis demonstratio dogmatis in qua pro principio assumitur aliquid extrinsecum, ponit indebitum limitem iuribus rationis, et derogat necessariae eius autonomiae, quae requirit omnino ut anima veritatem hauriat ex iis solis quae sibi intranea sunt. Sic statuunt isti, asserentes principium suae methodi esse definitivam philosophiae modernae acquisitionem, quam quisquis religiose non servat, eo ipso ostendit se carere sensu philosophico, adeoque a philosophorum censu ac numero esse seponendum. Ingrediuntur ergo intima animae, clausisque fenestris, inter-

rogant eius indolem, vires, energias, aspirationes, ut illud pro vero habeant, quod ab eisdem energiis postulatur, quod eis veluti iustatur, denique quod anima potest in semetipsa intueri, aut certe ultro admittere, sponte sua intrando in illud, statim ac ei proponitur. Porro, generale principium nunc applicant primo fundamento veritatis religiosae, quod est exsistentia Dei. Non iam demonstrandus Deus ex operibus creationis, ex mundo exteriori, ex universo hoc visibili, imo neque ex ipsa anima secundum quod est aliquid factum, seu effectus quidam requirens causam creatricem. Hoc enim esset reincidere in extrinsecismum, et facere veritatem quasi importationis peregrinae, cum tamen germinare debeat veritas ex proprio animae fundo, sine respectu ad aliquid extra. Ideo, unicum remanet argumentum, non iam metaphysicum, sed pure psychologicum: Postulat anima Deum, in quo ut in infinita bonitatis abysso invincibiliter appetit requiescere. Ergo Deus est.

Verum, inane argumentum quis non arbitrabitur? Et inane in primis dico quoad praesuppositum fundamentale. Praesupponitur enim quod inter aspirationes cordis et concretam realitatem eius quod appellant, est necessaria connexio. Unde, quaeso, hoc accipiunt? unde sumunt? unde probant? Nam certe, desiderium, aspiratio, inquietudo, et si quid aliud eiusmodi, per se nihil aliud demonstrat quam indigentiam, indigentia nihil aliud quam vacuitatem, et vacuitas, quod sciam, nusquam ostendet realiter exsistere id per quod impleatur. Quod si dicas consuevisse theologos, ubi de anima, de beatitudine, de fine hominis disputant, multas conclusiones deducere ex desiderio naturae quod non potest esse illusorium et inane, etiam atque etiam considera quod apud theologos conditiones argumenti longe longeque sunt a fundamento immanentiae. Accipiunt enim naturam ut est opus Dei sapientissimi creatoris et provisoris: Dei, inquam, quem aliunde cognitum habent quam ex aspirationibus cordis, utputa per ea quae facta sunt, per mundanorum effectuum exsistentiam. Et tunc desiderium naturae non sumitur tamquam nudum et simplex desiderium, sed tamquam desiderium in natura insertum a Deo ipso, cuius sapientiae utique repugnat ut creaturae suae indiderit proportionem et naturalem appetitum ad beatitudinem sine obiecto. Nunc autem, ex quo me

includis in aspirationibus meis pure et simpliciter secundum quod in sensu intimo sunt, quin adhuc possint in auctorem Deum refundi, (adhuc siquidem supponitur Deus ignotus, sed eius exsistentia illud ipsum est quod quaeritur in conclusione): ex quo e sola animae insufficientia eruere vis totum complexum veritatis religiosae: ex quo concludis exsistere Deum, exsistere ordinem superiorem, et quidem exsistentia non mere cogitata, sed exercita extra intellectum, quatenus nec plus nec minus Deus respondet indigentiae cordis : tunc subrideo, et vanum, phantasticum, somnio simile argumentum dico.

Nec valet si opponas : *Omnis tendentia naturalis supponit obiectum suum. Sed anima naturaliter tendit in Deum. Ergo, vel ex solo appetitu naturali, qua appetitus est, demonstrari potest Deum exsistere.* Respondebo enim, concedendo quod omnis tendentia naturalis supponit suum obiectum, sed eo modo, nec plus nec minus, quo naturalis tendentiae obiectum est. Atqui anima tendit naturaliter in Deum, non ut in se, sed ut sibi in notione abstracta boni infiniti et illimitati ab intellectu praesentatum. Sequitur ergo, Deum exsistere saltem in idea efformata ex rebus mundanis per duplicem viam remotionis et excellentiae, ut bonum summum et transcendens. Minime autem sequitur ipsum exsistere etiam exsistentia a parte rei exercita. Non sequitur, inquam, donec aliunde demonstraveris, hoc quod in intellectu est, esse aliquid *realiter* exsistens, et non *idealiter tantum* existens. Sicut si dicerem : Anima tendit naturaliter in beatitudinem, quae est status omnium bonorum aggregatione perfectus, ergo exsistit beatitudo : nulla per se esset consequentia, nisi constaret aliunde, statum hunc quem mihi repraesentat intellectus, aliquid plus esse quam meram quamdam ipsius intellectus constructionem. Non ergo ex hac parte aliquid solidi invenire est.

Accedit etiam, quod cum ais aspirationes animae postulare Deum, id tibi negabunt ii omnes qui dicunt in corde suo : Non est Deus. Re enim vera, quis non novit duplicem illum hominem quem gerimus omnes ? Et si quaedam in nobis aspirationes sunt, quae postulant Deum, nonne sunt et aliae quae postularent potius ut non sit ? Atque hoc modo, tam pro exsistentia quam pro non exsistentia Dei erit argumentum. Sed dices, aspirationes quae postulant ut non sit Deus, quales illae sunt materialistarum et atheorum, nec bonas esse

nec rectas, et pro tanto non demonstrare veritatem suorum postulatorum. At frustra. Primo quidem quia, loquendo a priori, non apparet cur aspirationes quas dicis bonas, aliquid demonstrarent, et aliae quas dicis non bonas, nihil omnino demonstrarent: siquidem bonae vel non bonae, rectae vel non rectae, semper verae sunt et reales. Deinde vero, quia semel ac includor in intimis meis tamquam in fundo e quo omnis veritas moralis et religiosa est comparanda, iam nescio quid sibi velit distinctio inter rectas et pravas cordis aspirationes, iam evanescit conceptus boni et mali moralis, nec ullum amplius suppetit criterium quo unum ab alio discriminetur. Id fortasse aliquibus sonabit ut paradoxum, sed est verissimum, et necessario admittendum, ut in sequenti puncto, pro rei gravitate, pluribus iam declarare iuvabit.

## § 3.

Ad genus praecedentis argumenti aliquo modo reducitur argumentum quod multi ex lege morali et conscientia obligationis sumunt. In quo quidem maior procul dubio invenietur veritatis apparentia, quia nihil sane evidentius quam quod legis et obligationis moralis solus Deus auctor esse possit: ipse solus principium et ratio absolutae illius et invincibilis necessitatis qua me in conscientia teneri video, ad vitandum malum et faciendum bonum. Id tamen non satis est in proposito. Nam si cognitio exsistentiae Dei est natura prior cognitione legis, si conscientia obligationis non antecedit, sed necessario consequitur notitiam certam supremi legislatoris, creatoris et domini nostri, si denique ipsa notio boni et mali moralis omnino impossibilis est, quamdiu non supponitur praecognitus Deus, summum bonum et ultimus finis: constat quod nequaquam legitimum esse poterit argumentum de quo nunc sermo. Praesupponeretur enim in praemissis id quod venire debet in conclusione, fieret circulus ab eodem in idem, essetque peccatum ineptae vitiosaeque ratiocinationis. Atqui revera dicendum omnino est, notionem boni et mali moralis, cognitionemque legis in conscientia obligantis, nequaquam esse posse nisi supposita et habita *per prius* certa cognitione exsistentiae Dei. Ergo a primo ad ultimum, nulla est ex lege et

obligatione morali, vera et efficax exsistentiae Dei demonstratio.

Et primo quidem dico quod ipsa simplex notio boni et mali moralis *praesupponit* essentialiter cognitam exsistentiam Dei. Ad cuius rei evidentiam praeobservare oportet, rectitudinem et defectuositatem operationis semper intelligi per ordinem ad terminum seu finem praestitutum activo principio a quo exit operatio : quae si recte dirigatur ut finis exigit, est bona : sin autem minus, mala et defectuosa. Id quidem in omni genere operationum, seu naturae, seu artis, seu moris, ut facili inductione constat discurrendo per singula. Proinde, ut distinctio inter bonum et malum morale teneatur, necesse est *praeintelligere* aliquem finem voluntati praestitutum, cuius respectu actio moralis, id est voluntaria et libera in quantum huiusmodi, ordinata vel deordinata dici possit, recta vel perversa. Talis autem finis meae voluntati praestitutus, ubinam est vel esse potest? Certe non in aliis creaturis, quia sub aliis creaturis qua talibus liberum meum arbitrium nequaquam constituitur, nec ab eis sic dependet, ut actio eius eo praecise perversa ac deordinata intelligatur, quo ab earum ordine, convenientia, exigentia, bono, utilitate deflectens. Neque etiam in memetipso, quia tunc, nequidem possibile mihi esset male agere moraliter, sed mea voluntas manendo fixa in intentione proprii boni, semper ageret bene, scilicet in linea finis. Quod si adhuc cogitari posset possibilis deordinatio et defectuositas *in ordine aesthetico*, at non *in ordine morali*, quae nimirum caderet super ipsam rationem voluntarii, formaliter qua voluntarium est: quandoquidem liberum arbitrium supponitur non habere superiorem regulam obstringentem, sed sibi ipsi esse regula, a rectitudine sui actus, quocumque modo quaerat proprium bonum, declinare non valens. Dicendum itaque restat quod in solo Deo, sub cuius ordine totus constituor, ille est finis, a quo praesupposito incipit notio actionis moralis vel rectae vel non rectae: ac per hoc, quod notio boni et mali quae est in me, connectitur quidem cum notitia exsistentiae Dei, non tamen nexu antecedentis ad consequens, sed omnino ex inverso, consequentis ad antecedens.

Idem nunc, et a fortiori, de cognitione legis et obligationis moralis sentiendum est. Nam notio obligationis evidenter sup-

ponit praecognitum eum qui obligare possit, praesertim obligatione illa absoluta, imprescriptibili, insuperabili, contra quam nihil in mundo universo praevalere potest, quae legis moralis propria esse agnoscitur. Atqui talis obligans non est nisi Deus. Ergo, antequam sit cognitus Deus, nequaquam cognoscibilis est exsistentia legis et obligationis moralis, sed vox conscientiae, si qua forte esse videatur, ad vanam quamdam et inanem phantasiam est reducenda.

Dicis imperare conscientiam? Sed cuius, quaeso, nomine imperat? Et si quidem in notitia iam habeas Deum creatorem et dominum nostrum, facile est videre in cuius nomine imperat. Tunc enim praesupponitur quoque cognita, saltem in confuso, lex Dei quae lex aeterna dicitur, id est, ratio divinae sapientiae secundum quod, adiuncta voluntate, est praeceptiva eorum quae ad finem ultimum ducunt (ordini morali conformia), prohibitiva vero eorum quae a fine abducunt (ordinem perturbantia). Et quia conscientia nihil aliud est quam iudicium de actibus in particulari, per applicationem scientiae legis ad ipsos, patet quod in virtute divinae legis conscientia iubet, ligat, et imperat.

At vero, facta suppositione de adhuc ignoto Deo, imperium conscientiae criticum examen omnino non sustinet. Nemo enim comparet, in cuius nomine intimetur. Est igitur in oculis frigidae rationis contemnendum, non secus ac si ignotus quispiam in via mihi occurrens mandatum aliquod iniungeret. Erit forsitan praeiudicium quod educatio, quod consuetudo, quod atavismus formavit in me. Et dato etiam quod habeat fundamentum in natura, id quidem ostenderet naturam inclinatam ad certas conceptiones, quibus nos deinde imponimus formam imperativi, sed sine causa, quia omni vi destituitur iussio quae non ab aliquo noscatur descendere: ab aliquo, inquam, qui supra liberum arbitrium sit, eique dominetur.

Sed et multo adhuc magis explodendum apparebit imperium conscientiae, si modus imperii consideretur: imperii scilicet categorici, sub absoluta, insuperabili, indispensabili necessitate: tanta est disproportio cum omni eo quod in hypothesi ut ratio assignaretur! Sane vero, ex quo monstratur obligatio tamquam fundata super Deum et legem eius, statim intelligo absolutam necessitatem sub qua mihi iniungitur ut

hoc faciam et ab hoc abstineam, quantumcumque aliud appetat libido mea, aliud suadeat causa vel maximi mali vitandi, vel maximi emolumenti consequendi. Intelligo enim quod Deus, sicut necessario est, ita necessario vult se esse finem ultimum creatarum voluntatum, voluntatesque creatas esse debitrices servandi ordinem in hunc finem: quod est eas insuperabili lege constringi ad faciendum id quod est ordini conforme, ad abstinendum ab eo quod est ordinis eversivum. At, si hoc fundamentum nondum in cognitione sit, ubinam, quaeso, proportionata causa tantae illius necessitatis sub qua categoricum imperium effertur? In summa: nullum ius in conscientia imperante; nulla praesertim proportio inter imperii modum et id quod posset ut principium eius cogitari. Omnia ista frigida ratio condemnat: nihil plus quam terriculamentum, praeiudicium, subiectiva et contemnenda impressio.

Sic igitur, ea est habitudo moralitatis ad Deum, ut antecedenter ad cognitam exsistentiam Dei primi principii et ultimi finis, impossibilis sit distinctio inter bonum et malum morale, impossibilis quoque notio legis et verae obligationis in conscientia. Proinde, conscientia legis et obligationis arguit Deum ut praeintellectum et praecognitum, non autem esse potest principium demonstrationis quod Deus sit.

## § 4.

Una itaque remanet via ad cognitionem exsistentiae Dei per naturale rationis lumen: ab effectibus ad causam, ab iis quae facta sunt ad eorum auctorem et creatorem, ut supra indicatum est ex auctoritate Scripturae. Et haec via conficitur per ratiocinium quod dicitur *a posteriori:* non tamen per solum ratiocinium proprie scientificum, sed etiam per ratiocinium quod omnem syllogizandi artem antecedit, et quo indocti et rudes passim utuntur. Nam spontaneum huiusmodi ratiocinium apud omnes homines habetur, quando ad plenum rationis usum perveniunt. Est necessarium praeambulum, tum ad conscientiam obligationis moralis, ut dictum est supra, tum etiam ad fidei susceptionem, utpote innotescere faciens Deum sub ratione primi auctoris cui credere tenemur. De-

nique, cognitio quam ingerit, confusa quidem est, sed tamen certa, et semper in anima habitu manens.

At vero cognitio Dei magis determinata et explicita, utpote per studium comparata, et non ita proxime ex fonte naturae oriens, fallaciis et sophismatibus diversi generis labefactari potest. Quapropter demonstratio proprie scientifica pro scopo habet, hisce fallaciis occurrere, proponendo enucleate et distincte motiva huius iudicii, *exsistit Deus*. Sed non omnes vim talis demonstrationis capiunt, et ideo cognitio rationalis quam de Dei exsistentia habent remanet imperfecta, tametsi sit sufficientissima ut fidem prudenter amplectantur, et se ad credendum obligatos esse sciant. Utrum vero in eis qui demonstrationem sunt plenissime assecuti, haec ipsa exsistentia Dei possit esse simul scita et credita, quaestio est, non in praesenti, sed alibi examinanda. Caeterum, cum S. Thomas, a. 2 ad 1um dicit quod veritas ista non est articulus fidei, sed praeambula ad articulos, determinat quid ei conveniat *per se*, et ex intrinseca indole eius. Per se enim non invenitur in ordine *non apparentium* de quibus, teste Apostolo ad Heb. XI, est fides, sed in ambitu cognitionis rationalis quam fides praesupponit, eo fere modo quo gratia praesupponit naturam.

Superest ut demonstrationem ipsam aggrediamur.

## Thesis IV.

(Art. 3).

**Dei exsistentia quinque potissimum viis demonstratur, quarum prima sumitur ex consideratione motus, secunda ex processu rerum naturalium a suis causis efficientibus, tertia ex ratione contingentis et necessarii, quarta ex gradibus qui inveniuntur in rebus, quinta demum ex ordine universi.**

Sumitur nunc Deus sub conceptu entis quod est extra ordinem mobilium et causatorum et contingentium quorumlibet, et a quo pendet rerum universitas. Et singula quidem argumenta mox exponenda sufficerent iam ad demonstrationem simplicitatis, infinitatis, necnon et unitatis eius: quatenus in ea ratione sub qua per singulas conclusiones innotescit, omnia haec attributa ita sunt implicite contenta, ut ope ana-

lyticae deductionis facile eruantur. Nondum tamen opus erit, in eiusmodi determinationes animum intendere, quia postmodum in capite secundo (quomodo Deus sit), opportune declaranda relinquuntur.

§ 1.

Prima via et quasi scala qua ethnici ad Deum ascendebant, ut videre est apud Aristotelem, Physic. l. ult., desumitur ex parte motus. Sed scito quod motus potest accipi tripliciter. — Primo quidem, strictissimo sensu, pro successivo transitu a pura potentia ad actum perfectum, et hoc modo motus non est nisi in corporalibus (1). Secundo sumi potest sensu minus stricto, secundum quod designat quemcumque transitum de potentia ad actum, etiam quando terminus non successive, sed instantanee acquiritur, ut contingit in simplicibus (2). Tandem sumi potest sensu quodam transcendentali, pro qualibet operatione, etiam pro ea quae est purus actus, nullo modo potentiae superveniens : et hoc sensu omne intelligere vel velle est quoddam moveri, hoc sensu vitam universalissime consideratam dicimus esse in motu, hoc sensu demum posuit Plato primum movens quod seipsum movet, id est, vitaliter operatur (3). — In praesenti autem motus non su-

(1) « Res (corporales) triplici modo possunt se habere : primo ut sint « pure in potentia ; secundo ut sint in actu perfecto ; tertio ut sint in « statu quodam medio inter puram potentiam et actum perfectum. Motus « igitur ad aliquem terminum non potest esse pura potentia ad talem « terminum ; quod enim est in pura potentia, adhuc non movetur. Rursus « motus non est actus perfectus, quia cum aliquid est in actu perfecto, « non movetur amplius, sed iam est motum. Reliquum est igitur, quod « motus sit actus imperfectus, per quem res est in statu medio inter « puram potentiam et actum perfectum. Hinc Aristoteles deducit defini- « tionem motus : *actus existentis in potentia in quantum est huiusmodi*, seu « *actus entis in potentia prout in potentia* ». Sylvester Maurus, Qq. Philosoph. Tom. 2, q. 25.

(2) « Motus instantaneus, cum per se ponat totum terminum, est po- « sitio actus perfecti et omnino actuantis, ac non per se relinquentis « terminum in potentia ad actum ulteriorem. Potest tamen definitio « motus explicari minus stricte, ita ut competat etiam motui instanta- « neo, etc. ». Id. ibid. ad 4.

(3) S. Thom. l. 1 c. Gent., c. 13.

mitur in hac ultima acceptione, sed in duabus prioribus, prout signat *quemcumque transitum cuiuscumque entis de potentia ad actum perfectionis quam ante non habebat.* Ideoque mobile nunc idem valet ac mutabile de potentia in actum ; immobile, idem ac immutabile ; movens, idem ac causa quae adducit aliud ad perfectionem actus. Et sic etiam apparet in quo consistat ratio *primi moventis immobilis,* sub qua in hac prima via consideramus Deum, ipsumque exsistere demonstramus.

Praeaccipitur ut experimentaliter notum, moveri res huius mundi : moveri, inquam, non solum motu locali seu mechanico, sed etiam quolibet alio genere mutationis : « Quae oriun« tur et occidunt, ait Augustinus (1), et oriendo quasi esse « incipiunt, et crescunt ut perficiantur, et perfecta senescunt « et intereunt.... Ergo cum oriuntur et tendunt esse, quo « magis celeriter crescunt ut sint, eo magis festinant ut non « sint ; sic est modus eorum ». Sed et in ipsa etiam immortali anima motum manifestissime invenimus : modo velle, modo nolle, modo meminisse, modo oblivisci, modo timere, modo audere : denique ab inscitia transimus ad scientiam, ab informitate nudae naturae ad perfectionem virtutis, atque ita porro. Cum igitur cuncta in motu sint, sic exinde argumentari datur : Omne quod movetur indiget moveri ab alio movente ; si ergo movens movendo moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri. Sed non est hic procedere in infinitum, et ideo deveniendum ad aliquod primum quod movet quin ipsum moveatur, sufficientiam movendi in seipso habens. Ergo praeter et ultra omnia mutabilia, oportet esse primum movens omnino immobile, quod omnes appellant Deum.

**Demonstratur primum antecedens :** *Omne quod movetur, ab alio movetur.* — Et si quidem de solis rebus inanimatis ageretur, dicendum esset principium hoc constare etiam sola experientia. Quippe inertia materiae (2), ut moderni loquuntur, fundamentum est totius mechanicae : non quod corpora inorganica activitate destituantur, sed quia sponte sua nec acquirere motum, nec aliunde acceptum exstinguere, aut quolibet pacto modificare queunt. At vero, cum nunc de mobili loqui-

(1) L. 4 Confess. c. 10.

(2) Materia hic non sumitur pro materia prima, sed pro materia secunda, et significat corpus, praeciso gradu vitae.

mur, intelligimus, ut supra dictum est, omne id quod de quacumque potentia reducitur in quemcumque actum. Ideoque praefatum principium est universalissimum, tam viventia quam non viventia comprehendens, et debet metaphysicis argumentis firmari. Sed nota bene quod in hac universalitate acceptum, sensu solum affirmante, ut sonat, exponi debet, non sensu negante sive excludente. Sensus enim non est: *nihil quod movetur, a se unquam movetur,* vel: *omne quod movetur, nonnisi ab alio movetur*. Sic enim adderes supra id quod significatur cum dicitur: *omne quod movetur, ab alio movetur;* adderes, inquam, aliquid quod non verificatur nisi in ultimo gradu entium mobilium quae sunt non viventia. Igitur sensus est pure affirmans: quidquid movetur, hoc est, transit de potentia ad actum perfectionis non praehabitae (sive moveat se, ut vivens, sive non moveat se, ut corpus inorganicum), semper indiget motione ab alio recepta, sine qua adaequatum saltem motus principium nequaquam habetur aut haberi potest.

Rem optime explicat Sylvester Maurus, Qq. Metaphysicae, Tom. 3, Quaest. 8, ad 1$^{um}$: « Scotus et alii videntur passi « aequivocationem circa intelligentiam huius principii, *omne « quod movetur, ab alio movetur*. Videntur enim intellexisse « illud negative, ut sensus sit: *nihil movetur a seipso,* et contra « illud congesserunt instantias animalium et aliorum quae « movent seipsa. At sensus principii est affirmativus. Nec « enim negatur quod possit aliquid movere seipsum, partia- « liter concurrens ad suum motum, sed asseritur quod non « potest movere seipsum totaliter et *tamquam perfecta sufficien- « tia,* sed debet ab aliquo alio moveri ad hoc ut se moveat. In « hoc sensu, bene penetranti terminos est manifestum quod « omne quod movetur, hoc est, intrinsece aliter et aliter se « habet, nunc habendo aliquod esse, nunc eodem carendo, « *non est sibi tota causa habendi hoc intrinsecum esse* ».

Et re quidem vera, ut idem auctor recte et nervose argumentatur, id quod caret aliqua perfectione, non potest esse adaequata sufficientia dandi sibi talem perfectionem, quia nihil est adaequata sufficientia dandi quod non habet. Sed mobile caret actu perfectionis ad quem adducitur. Nec dicas quod licet careat *formaliter* perfectione illa, adhuc tamen illam habet *aequivalenter* sive *virtualiter*. Unum enim de

duobus. Vel ita habet aequivalenter ut praecontineat quidquid positivi est in perfectione formaliter accepta, et tunc non potest dari motus ad talem perfectionem, quia repugnat motus positivus per quem nihil positivi acquiratur. Vel habet perfectionem virtualiter, id est, solum in actu primo, et tunc non est per seipsum adaequate sufficiens ad actum secundum qui multum addit supra primum, sed indiget recipere, et indigentia recipiendi excludit perfectam sufficientiam dandi, ut in terminis evidens est. Unde, etsi viventia recte dicantur movere seipsa, quatenus in actu exsistentia secundum aliquid sui, sese in actum reducunt quantum ad aliud, impossibile tamen esset ut quocumque modo moverent seipsa, si nullatenus ab alio moverentur (1).

Omne ergo quod movetur (sive nullo modo moveat se, sicut inanimata, sive moveat se, ut viventia), semper indiget ab alio moveri, et ab eo recipere aliquid quo de potentia transeat in actum.

**Demonstratur alterum antecedens,** scilicet quod *in moventibus motis non sit procedere in infinitum*, in ea, dico linea in qua oportet rationem sufficientem motus invenire. Et primum quidem argumentum sit, quia ad eiusmodi rationem sufficientem nihil conferre potest quaecumque multitudo vel finita vel infinita moventium quae forent ab alio mota. Nam sicut insufficientia procedit ex hoc quod qui dat, recipit, et qui movet, movetur: ita etiam sufficientia tunc solum tenetur, quando invenitur motio ultimo descendere ab immoto. Et non est paritas cum collectione hominum quae est sufficiens ad determinatum effectum, licet unumquodque collectionis membrum sit producendo effectui impar. Sufficientia enim esse potest in collectione quin sit in singulis, quando in singulis sufficientia est ad partem effectus, ita ut quo magis crescit numerus individuorum, eo etiam magis accedatur ad

(1) Virtus activa viventis potest in aliquid ipsiusmet viventis; virtus autem activa inanimati non potest nisi in aliquid extra. Viventia ergo habent perfectionem magis a se quam non viventia, quia influunt in reductionem sui ad actum, quod de aliis dici non potest. Verum, sicut inanimata non possunt seipsis solis movere alia a se, quia seipsis solis nequeunt transire de actu primo in actum secundum movendi, ita et viventia nequeunt seipsis solis movere se, propter eamdem rationem.

sufficientiae limitem, respectu effectus totalis. Sed si per additionem individui ad individuum, eadem semper manet invariata insufficientiae ratio, idem de collectione ferendum est iudicium ac de singulis distributive. Atqui ex additione moventis moti ad movens motum, nunquam acceditur ad limitem sufficientiae, et nunquam minuitur insufficientiae ratio. Ergo, nisi quis velit renuntiare evidenti principio rationis sufficientis, deveniendum est ad aliquod movens, extra collectionem mobilium omnium positum, quod ita moveat ut movendo non moveatur, sed (utpote nihil recipiens et nullo indigens), habeat in seipso perfectam movendi sufficientiam (1).

Alterum argumentum est, quia omne movens motum, reduplicative in quantum est motum, habet respectu eius qui movet, rationem cuiusdam instrumenti. Sed si omnia moventia essent ab alio mota, quaecumque movent, aliqualiter instrumenta essent, quod est impossibile, etiamsi in infinitum multiplicari fingerentur. «Ridiculum est, etiam apud indoctos, « ponere instrumenta moveri non ab aliquo principali agente. « Simile enim est hoc, ac si aliquis circa constitutionem arcae « vel lecti ponat serram vel securim absque carpentario operantem » (2). Oportet ergo in summo veluti culmine universi esse primum motorem qui sit omnibus supremus, et hunc vocamus Deum, cui scilicet omni die accinit Ecclesia dicens:

(1) Sicut si essent movenda Kilogrammata decem. Et tu quidem non habes sufficientem virtutem ad movenda illa decem, sed tamen, uti nunc supponere volo, habes ex temetipso et independenter ab altero, sufficientiam ad movendum unum. Et alius etiam unum, et tertius, et quartus similiter, singuli a semetipsis. Facile intelligo quod dum secundus additur, et tertius, et quartus, semper magis acceditur ad limitem sufficientiae, donec addito decimo, sufficientia compleatur ad effectum totalem. At vero, si ex temetipso vim non haberes, nequidem ad trahendum Kilogramma unum, sed solum vim ab alio in te derivatam, qui rursus haberet derivatam a tertio, et tertius a quarto, atque ita porro: clarum est quod perseverando semper in eadem linea, nunquam accederetur vel unius latitudine digiti, ad sufficientiam movendi. Quae demum non attingeretur, nisi excundo a linea illa, et perveniendo ad aliquem qui non ab alio in movendo dependeret, et in quo sisteret processus subordinationis *per se*. Et dico subordinationis per se, quia ad ipsum solum esset subordinatio per se, ad alios vero qui in ratione moventis moti sibi invicem succederent, nonnisi subordinatio *per accidens*.

(2) S. Thom. Comp. theol. c. 3.

« Rerum Deus tenax vigor, *immotus in te permanens,* lucis « diurnae tempora *successibus determinans* ».

Per hanc primam viam penitus excluditur fundamentalis error *evolutionismi*, ex quo pantheistae cuiuscumque nominis monstruosa sua placita firmare conantur. Si quis autem bene consideret, videbit errorem hunc, suam qualemcumque possibilitatis apparentiam trahere ex imaginatione quae phaenomena non transcendit. Omnia enim in hoc visibili universo videntur sponte sua et seipsis solis e causis seminalibus oriri, crescere, maturescere, et ad perfectionem venire; occultus quippe est, et carnis negatus aspectibus, motor ille quem adstruimus. Verum et bruta animalia vident speciem universi, et eis non praesidet interior ratio ad iudicandum quid ipsa loquatur. Similes illis sunt evolutionistae, quorum systema, quanto magis quietat phantasiam, tanto magis rationi contradicit, et huic principio evidenti: nihil per seipsum solum dat quod nec formaliter praehabet, nec eminenter.

**Ultimo, illud quam maxime observandum velim:** Esse adhuc ex certissimis conclusionibus scientiarum naturalium, praesertim geologicae, aliquod aliud fundamentum antiquis ignotum, ex quo longe maior advenit evidentia demonstrationi hactenus factae. Verum, quia est commune tum primae tum secundae viae, ideo exponendum relinquitur in eo ad quod statim accedimus, argumento.

## § 2.

Cum in praecedenti via sumptum sit argumentandi principium ex mutationibus quas in rebus huius mundi videmus accidere, mutationes dico per quas continuo transeunt de potentia in actum alicuius perfectionis, nunc trahitur argumentum ex ordine causarum efficientium a quibus procedunt res naturales permanentes, puta homines, animalia, plantae, et exinde demonstratur Deum esse sub ratione causae causarum seu *causae incausatae*.

In quo oportet per prius observare, causas duplici modo posse ad invicem subordinari: *per se* nimirum, et *per accidens*. Subordinatio est per se, quando una causa dependet ab alia in ipsa ratione causandi, sicut cum « anima movet calorem « naturalem, quo moventur nervi et musculi, quibus mo- « ventur manus, quae movent baculum, quo movetur lapis;

« in his enim, quodlibet posteriorum per se dependet a quo-« libet praecedentium » (1). Est autem subordinatio per accidens, quando una causa non pendet ab alia in ipsa causandi ratione, sed succedit alteri, in eadem linea exsistens, ita ut tota series sit loco unius semper durantis, et non referat ad effectum, quotcumque ponantur, sive plures, sive pauciores. Exemplum est, « si aedificator facit domum, in cuius fa-« ctione plures serrae consumuntur successive; (tunc) multi-« tudo serrarum non requiritur ad factionem domus nisi per « accidens, ex hoc quod una non potest semper durare; nec « differt aliquid ad domum, quotcumque ponantur; unde nec « una earum habet dependentiam ad aliam, sicut erat quando « multitudo requirebatur per se » (2). Ex quo etiam statim videre est, multos homines in aliqua serie genealogica esse causas subordinatas per accidens; non enim Socrates generat in quantum est filius Titii, qui fuit Caesaris, qui fuit Alcibiadis, etc., nam eodem modo et titulo generaret, etiamsi alia via venisset ad exsistentiam, vel ipse unus loco progenitorum suorum semper fuisset. Denique, etsi *forte* non repugnet processus in infinitum in causis subordinatis per accidens, repugnat tamen, et quidem evidenter, in causis subordinatis per se, quia in linea causarum per se, oportet de necessitate invenire rationem sufficientem exsistentiae huius numero effectus. Porro, si omnes causae per se influentes in fieri alicuius rei forent ab alia causa, profecto per additionem causae ad causam nunquam accederetur ad limitem sufficientiae, nunquam minueretur insufficientiae ratio; et ideo, sicut de moventibus motis iam dictum est, eadem insufficientia laboraret causarum collectio etiam infinita, qua laborat vel una seorsum. Quapropter in hoc ordine oportet necessario devenire ad aliquod primum, quod sit causa non causata, sibi ipsi sufficiens tam ad essendum quam ad causandum.

**Quibus praemissis, dico:** Inveniuntur aliquae res huius mundi manifestissime causatae, puta hic homo, haec gallina, haec planta, et sic de aliis quae cum ante aliquod tempus nondum exsisterent, nunc sunt. Inveniuntur etiam singula processisse a determinatis causis: homo ab alio homine, gallina

(1) S. Thom. de Verit. q. 2, a 10, in corp.
(2) S. Thom. l. c.

ab alia gallina, planta ab alia planta, atque ita porro. Impossibile est autem ut habeatur ratio sufficiens exsistentiae huius hominis, puta Socratis (et idem est de caeteris rebus), in immediata causa univoca a qua est ortus, scilicet in patre et matre quorum est filius, quandoquidem et isti manifestissime ab aliis hominibus sunt causati. Sed nec in quacumque serie ascendente progenitorum eiusdem speciei. Nam series ista ponitur vel finita vel infinita. Si finita, ergo fuit aliquis primus homo non generatus ab homine, sed in tempore causatus ab aliquo qui homo non erat. Si infinita, adhuc deest ratio sufficiens exsistentiae Socratis, quia series infinita genitorum eiusdem naturae est series subordinatorum per accidens, locum tenens unius causae insufficientis, scilicet unius numero hominis qui ex aliqua speciali causa semper ab aeterno usque nunc permansisset. Necesse igitur est ut ratio sufficiens exsistentiae hominum qui nunc sunt, habeatur per causam non univocam extra seriem hominum generantium exsistentem, quae eminentiori modo perfectionem humanae naturae contineat, quia impossibile est ut causa sit suo effectu imperfectior ; quae etiam ab alio causata non fuerit, quia in subordinatis per se, repugnat evidenter processus in infinitum. Porro hanc causam nobiliorem mundanis effectibus, et supra omnem causatorum ordinem eminentem, omnes dicunt Deum.

Vides igitur, viam istam in consideratione metaphysica, nullo modo procedere ex hoc quod necesse fuit dari aliquod primum intra quamcumque seriem generabilium, puta primum hominem, primam gallinam, vel primum ovum. Etiamsi enim daretur quod omnes generabilium series fuerunt ab aeterno, adhuc integra maneret vis demonstrationis. Ostendit enim rationem sufficientem eorum quae nunc sunt, non esse nisi in aliquo primo *extra et supra causatorum ordinem exsistente*, quidquid aliunde sit, an series ipsae aliquando inceperint, vel secus. Non ergo sibi contradicit S. Thomas, ut quidam putavere, cum in praesenti docet impossibile esse ut in causis efficientibus procedatur in infinitum, et alibi dicit non posse a priori evidenter demonstrari quod mundus vel humanum genus inceperit esse. « In causis efficientibus, inquit, « impossibile est procedere in infinitum *per se,* ut puta, si « causae quae *per se* requiruntur ad aliquem effectum, mul-

« tiplicarentur in infinitum, sicut si lapis moveretur a baculo, « et baculus a manu, et hoc in infinitum. Sed per accidens « in infinitum procedere in causis agentibus non reputatur « impossibile (saltem evidenter), utputa si omnes causae quae « in infinitum multiplicantur, non teneant ordinem nisi unius « causae, sed earum multiplicatio sit per accidens; sicut ar « tifex agit multis martellis per accidens, quia unus post al- « terum frangitur. Accidit ergo huic martello quod agat post « actionem alterius martelli; et similiter accidit huic homini « in quantum generat, quod sit generatus ab alio: generat « enim in quantum homo, et non in quantum est filius alte- « rius hominis. Omnes enim homines generantes habent gra- « dum unum in causis efficientibus scilicet gradum particu- « cularis generantis. Unde non est (evidenter) impossibile « quod homo generetur ab homine in infinitum; esset autem « impossibile si generatio huius hominis dependeret ab hoc « homine, et a corpore elementari, et a sole, et sic in infi- « nitum » (1).

Haec equidem evidentia sunt, et ideo argumentum praesens ex ordine causarum efficientium, sicut et praecedens ex consideratione motus, semper concludit cum omnimoda certitudine, sive motus habuerit initium in mundo, sive non habuerit, sive generationes viventium inceperint ab aliquibus primis individuis, sive e contra fuerint ab aeterno. Semper enim devenitur, et necessario quidem, ad primum motorem extra ordinem mobilium, et ad primam causam extra ordinem causatorum. Et ideo Aristoteles, cuius est de aeternitate mundi notissima sententia, adhuc concludebat libros Physicorum cum assertione primi motoris immobilis, et libros Metaphysicorum cum assertione Entis supremi, actus puri, non mixti potentialitate. Nihilominus fatendum est, hypothesim motus et vitae ab aeterno in mundo exsistentis, creare nescio quam obscuritatem in intellectibus parum assuetis abstractionibus metaphysicis, et a difficultate processus in infinitum vix se expedire valentibus. Proinde, si semel posset removeri velut falsa et factis contraria hypothesis illa, eo ipso demonstratio exsistentiae Dei per duas priores vias liquidior lucidiorque evaderet, imo plana atque aperta intelligentiis etiam tardio-

(1) S. Thom. 1, q. 46, a. 2, ad 7um.

ribus. Nam ex quo constaret motum mundialem revera habuisse initium, fuisseque tempus in quo vita nondum erat in universo, nemo iam erit qui non valeat clarissime perspicere necessitatem admittendi primum illum motorem et primam illam causam a mundo distinctam, quam vocamus Deum. Idcirco S. Thomas qui opinabatur non posse *per solam rationem naturalem* efficaciter destrui opinionem Aristotelis de aeternitate huius visibilis universi, agnoscebat quoque, faciliorem fore veritatis ostensionem, supposita semel novitate mundi, sive initio aliquo unde incepisset evolutio eius (1). Nunc autem, id quod clausum erat antiquis pro sua de rebus physicis imperfecta adhuc cognitione, nonne fuit apertum modernis per progressum scientiarum experimentalium, astronomicae scilicet, physicae, et praesertim geologicae? Nonne potest iam scientifice demonstrari, et independenter ab omni revelatione, mundum non semper fuisse qualis nunc est, sed per progressivam evolutionem pervenisse ad statum in quo eum nos videmus? Remanet ergo considerandum quomodo ex physica moderna confirmentur antiqua argumenta, ut potiori iam iure dicamus cum Apostolo: Invisibilia eius per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, *ita ut sint inexcusabiles*. Sit itaque:

**Duarum primarum viarum perquam evidens ex physica moderna confirmatio** (2). — Principium autem confirmationis in eo est quod mox diximus de determinato termino in quo incepit vita, vel etiam series motuum universi secundum vires quibus instruitur natura.

Et primo quidem, geologi invenientes stratum primitivum formationis *igneae* in quo nullum vivens erat possibile, certiores nos faciunt de eo quod vita est recentis apparitionis in universo, et ponunt epocham azoicam anteriorem epochae palaeozoicae. Ne ergo iam impliceris in consideratione processus in infinitum, quia processus in infinitum intra fines universi, etiam in linea subordinatorum per accidens, de facto saltem non datur. Ecce tibi primum vivens, ante quod nullum vivens, vel prima viventia ante quae nulla viventia. Si autem prima viventia, a quibus primo incepit vita propa-

(1) Contr. Gent. l. 1, c. 13.

(2) Cf. Mattiussi, *Le speranze svanite del Darwinismo*, pag. 4-22.

gari in mundo, ubinam, quaeso ratio sufficiens apparitionis eorum? Certo quidem certius, non in eismetipsis, quia quod prius non erat, et nunc de novo est, non habet in se rationem suae exsistentiae. Non in aliis viventibus de mundo, quia sic, prima non essent. Non in materia inanimata, mortua et inerti, quia sic, nimis absurde de medio tolleretur proportio causae ad effectum. Ergo in eo qui est supra mundum, et a quo pendet mundus, quem omnes vocant Deum.

Praeterea, scientiae naturales certissime et evidentissime destruunt antiquam conceptionem cosmogonicam, cum qua sola conciliari utcumque poterat idea mundi ab aeterno; et ideo, de aeternitate praesentis dispositionis universi ne levis quidem suspicio relinquitur post tot et tantas seu astronomiae, seu physicae, seu geologiae inventiones. Quis enim nescit id quod docti et in his scientiis exercitati homines docent de extinctione solis, de futura cessatione conditionum vitae organicae in terra, et ut uno verbo dicam, de fine mundi qui utique contingeret eo modo quem describunt, nisi prius veniret violenta illa catastrophes quam nobis nuntiat revelatio? Nunc autem, si organizatio cosmica ostenditur habitura finem, eo ipso ostenditur habuisse et initium: nihil quippe evidentius, quam quod ab aeterno non sit, quidquid paulatim exhauritur. Insuper, documenta geologica certam nobis fidem faciunt de formatione universi per progressivam evolutionem a nebulosa primitiva ad statum praesentem. Atqui motus evolutionis habet necessario determinatum terminum *a quo*, qui etiam non potest esse infinite distans a termino *ad quem*. Ergo, quantumcumque lentus fuerit motus quo pertransita est distantia, poterit quidem requiri maximus numerus saeculorum, infinitus autem fingi non poterit. Et si non potest fingi infinitus, dicendum remanet quod evolutionis motus incepit in determinato aliquo temporis puncto. Porro initium motus in materia cosmica exigit manifeste motorem extrinsecum qui primum impulsum dederit, et quem rursus omnes vocant Deum.

Hoc igitur modo, demonstratio exsistentiae Dei per duas vias hactenus assignatas, evidens iis etiam efficitur, qui in suppositione motus ab aeterno, vel generationum sine initio, difficultatem paterentur.

§ 3.

Tertia via est sumpta ex contingenti et necessario. Sed hic *contingens* non sumitur nisi pro eo quod habet naturalem potentiam ad desinere esse, puta pro rebus materialibus in quibus materia est in potentia ad alias formas, quaeque idcirco naturaliter corruptibiles exsistunt et indifferenter se habent quantum ex se est, tam ad esse quam ad non esse. Contingenti autem opponitur *necessarium*, seu omne ens non habens naturalem potentiam ad transeundum de esse ad non esse, sed ex natura sua exigens esse perpetuo, ut sunt omnes substantiae spirituales. Quare, hoc modo accipiendo ens necessarium, dividitur in illud quod habet aliunde causam suae necessitatis, et illud quod a seipso hanc necessitatem habet, adeoque absoluta necessitate est.

Porro, si sensu supradicto sumatur contingens, evidentissimum est dari contingentia in mundo, nec demonstratione hoc indiget, quia non potest etiam a pervicacissimo quopiam negari. Si enim diceret atheus vel materialista: Sum equidem mortalis et in nihilum mei aliquando redigendus, sed atomi quibus consto necessariae sunt atque aeternae, — recte ei responderes: Esto. Verum, modo sis sobrius inter ebrios, fatearis necesse est atomos istas longe aliter se nunc habere, dum te hominem constituunt adeo perspicacem et scientificum, aliter vero, quando ut ipse dicis, in nihilum unde exortus es reverteris. Alioquin nullum sensum habet id quod ais, quia vel es aliquid, vel iam nunc nihil es. Si iam nunc nihil es, quid te iactas reversurum in nihil? Si autem es aliquid, hoc ipsum est ens contingens de quo loquor, ut inde sumam argumentandi principium ad probandum evidenter exsistentiam entis absolute necessarii, et quidem ab atomis omnino distincti, quod nos vocamus Deum.

Etenim, quidquid ex natura sua indifferenter se habet ad esse et non esse, profecto non exsistit vi naturae suae, sed ab extrinseco accipit determinationem ad essendum. Rursus, sufficientia huius determinationis, non potest inveniri in quocumque ente, sive individuo sive collectivo, indifferenter etiam se habente ad utrumlibet, quantum est ex ratione essentiae naturaliter in nihilum vertibilis. Necesse igitur est ut con-

tingens dependeat ab aliquo quod sit natura sua determinatum ad esse, ac per hoc, extra omnem seriem corruptibilium exsistens. Sed istud, vel habet causam suae determinationis ad essendum, vel non habet. Si primum, nondum tenetur ratio sufficiens de qua inquiritur. Si secundum, ergo exsistit ens absolute necessarium, quod etiam distinguitur a materia et atomis, quia oportet ut primum ens emineat supra suos effectus, et non sit eis ignobilius.

Ad rem S. Thomas, l. 2 contr. Gent. c. 15: « Omne quod « est possibile esse et non esse, habet aliquam causam, quia « in se consideratum, ad utrumlibet se habet; et sic oportet « esse aliquid aliud, quod ipsum ad unum determinet: unde « cum in infinitum procedi non possit, oportet quod sit ali- « quod necessarium quod sit causa possibilium esse et non « esse. Necessarium autem quoddam est habens causam suae « necessitatis, in quo etiam in infinitum procedi non potest, « et sic est devenire ad aliquid quod est per se necesse esse, « et hoc est Deus ». Paulo aliter argumentum exponit in summa theologica, ostendens quod si omnia et singula entia essent de genere eorum quae per generationem esse incipiunt, et per corruptionem esse desinunt, nullum esset ens quod fuerit semper, sed unumquodque entium aliquando non fuisset. Si autem unumquodque aliquando non fuit, nihil potuit esse entibus causa inceptionis essendi, et sic « aliquando nihil fuit in rebus ». Quo posito, etiam nunc nihil esset. Ergo oportet esse aliquod ens quod fuit semper, et non habuit ab extrinseco causam perpetuitatis in essendo; unde sequitur eadem conclusio.

## § 4.

Hucusque sumptum est argumentandi principium, primo ex mutationibus rerum huius mundi, et sic fuit demonstratio Dei sub ratione *primi motoris immobilis*: secundo ex processu rerum mundanarum e suis causis immediatis, et sic fuit demonstratio Dei sub ratione *primae causae incausatae*: tertio ex contingentia qua corruptibilia aequaliter se habent ad esse et non esse, et sic fuit demonstratio Dei sub ratione *entis absolute necessarii*. Nunc quarto loco sumit S. Thomas demonstrationis principium ex gradibus perfectionum quae inveniuntur

in rebus, et sic est demonstratio Dei sub ratione entis omnium verissimi, optimi, nobilissimi, seu *entis quod est maxime ens*, (Iehova, qui est).

Praeobservandum est, esse duplicis generis perfectiones. Quaedam sunt quae non suscipiunt maius et minus, sed in indivisibili consistunt: et istae sunt rationes specificae rerum, id est, rationes singularum specierum constitutivae. Quippe rationes specificas Aristoteles recte comparavit numeris, puta binario, ternario, quaternario, atque ita porro, quia si aliquid binario addas vel ab eo demas, perit binarii ratio; et simili modo si addas aliquid rationibus specificis, vel ab eis auferas, non manet eadem species, sed mutatur in aliam. Caeterum, satis superque evidens est, nullam dari posse latitudinem in ratione constitutiva hominis, equi, etc. Aliquis enim est homo, vel non est; non autem plus aut minus.

Sed ex adverso, aliae sunt perfectiones quae magis et minus suscipiunt, ac per gradus alios aliis superiores, inveniuntur progredi ab infimo versus summum, in eadem ratione, vel analoga tantum, vel etiam univoca. In eadem ratione univoca, ut si consideres perfectiones mere accidentales quae intra unam eamdemque speciem maiores sunt vel minores: puta sapientiam, virtutem, bonitatem, et illa alia plurima secundum quae dicitur unus homo alio homine melior et perfectior. In eadem ratione solum analoga, ut si consideres rationes generales essendi, vivendi, intelligendi, in variis speciebus exsistentes. Nam secundum gradus essendi incipitur ab ultimis entium, et quo magis entia in perfectione crescunt, eo magis sunt; et sic de gradu in gradum ascenditur, donec cogitatio perveniat usque ad eum qui est Ipsum Esse. Secundum gradus vivendi incipitur ab ultimis viventium quae minus ab intrinseco operationem habent; nam ultimae plantae minus vivunt quam perfectae, et istae minus vivunt quam animalia, et animalia bruta minus vivunt quam rationalia, et rationalia minus vivunt quam purae mentes sive intelligentiae separatae; et sic rursus, cogitatio ascendit usque ad eum qui est sua ipsius operatio, in quo est summus gradus vitae, imo Ipsa Vita (1). Secundum gradus intelligendi incipitur ab homine cuius anima est in infimo immaterialitatis, et per innumera intermedia pos-

(1) Cfr. S. Thom. infra, Q. 18, a. 3.

sibilia quae semper plus elongantur a coarctatione potentiae passivae, cogitatio pervenit usque ad eum qui est in summo immaterialitatis, penitus extra potentialitatem exsistens et continens in uno formas intelligibiles omnium quae sunt et esse possunt. Istae igitur perfectiones sunt plus et minus suscipientes, a quibus sumitur praesens argumentum quod est huiusmodi.

Omnis perfectio quae non est ab alio accepta, est necessario in summo gradu qui de tali perfectione dari potest. Etenim, « quod alicui convenit ex sua natura et non ex aliqua causa, « minoratum in eo et deficiens esse non potest » (1). Quippe perfectio quae causam non habet, est prima et immediata; quidquid autem est diminutum, non est primum et immediatum, sed participatum. Item, perfectio incausata est ex suo conceptu, ipsa per essentiam perfectio; talis autem non est minorata nec deficiens, ut in terminis perspicuum est, sed varii gradus, si dantur, in tantum dantur, in quantum ab ea quae maxime est, diversimode participant. Sicubi ergo invenire sit perfectiones minoratas, seu in gradu remisso, necesse est eas rebus inesse ab alio tamquam a causa efficiente. Inveniuntur autem manifestissime in hoc universo minoratae perfectiones essendi, vivendi, intelligendi, etc., sicut apparet evidentissime ex variis gradibus secundum quos in unaquaque linea praedictarum perfectionum, entia universi alia ab aliis superantur. Oportet igitur ut eiusmodi perfectiones sint in rebus huius mundi ab aliqua causa efficiente quae sit supra mundum. Rursus, causa illa habet has perfectiones, vel in summo quod de illis dari potest, vel in gradu augmentabili. Si primum, habemus intentum: exsistere scilicet aliquid quod sit maxime intelligens, maxime vivens, maxime ens. Si secundum, propter paritatem rationis oportet progredi ulterius, et quia nequaquam dari potest processus in infinitum in causis efficientibus per se subordinatis, necesse est devenire ad aliquod ens quod sit inferioribus causa perfectionis essendi et aliarum similium, habeatque in summo possibili quidquid est de ratione entitatis, et bonitatis, et veritatis, et vitae; et hoc dicimus Deum.

Huc fere redit argumentum Platonicorum, quod refert Au-

(1) S. Thomas, l. 2 c. Gent. c. 15.

gustinus, l. 8 de Civ. Dei, c. 6: « Quod recipit magis et « minus, sine dubitatione mutabile est. Unde ingeniosi et « docti et in his exercitati homines facile collegerunt, non « esse in eis rebus *primam speciem*.... Cum igitur in eorum « conspectu et corpus et animus magis minusque speciosa « essent, viderunt esse aliquid, ubi prima esset et incommu-« tabilis (species), atque ibi esse rerum principium rectissime « crediderunt, quod factum non esset, et ex quo facta cuncta « essent ».

Ex dictis intelliges, quo sensu in praesenti dicit S. Thomas: « Quod dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa « omnium quae sunt illius generis ». Nam primo, *maxime tale* non accipitur, ut constat, in linea earum rationum quae magis et minus non suscipiunt, et ideo non est sensus quod qui est maxime homo, vel maxime animal, sit causa eorum omnium quae in genere animalis vel in specie humana inveniuntur. Esset enim error Platonis qui saepissime excluditur ab Angelico, et nihil commune habet cum praesenti argumento. Secundo, *maxime tale* non sumitur etiam pro eo quod est respective duntaxat summum in perfectione accidentali unius speciei entium, (non enim sensus est quod qui est maxime sapiens inter homines, sit causa omnis sapientiae in hominibus), sed accipitur maxime tale pro eo quod est absolute et simpliciter summum in aliqua linea perfectionis. Tertio, *maxime tale* in aliqua linea perfectionis suscipientis gradus, intelligi debet de maxime tali, vel formaliter, vel solum eminenter: formaliter quidem, si de perfectione simplici sermo sit: eminenter vero, si de perfectione mixta, cuius summum formaliter non datur. Unde non est haerendum exemplo quod adducit S. Thomas. Tametsi enim nequeat esse in corporibus aliquid maxime calidum quod sit causa omnium calidorum, nihil deperit argumento, quia exemplum hoc non affertur nisi ex placitis veterum physicorum ad iuvandam imaginationem. Caeterum, rationes sunt metaphysicae ncessitatis. Ostendunt enim quod ubi datur plus et minus in aliqua perfectionis linea, oportet devenire ad primum quod vel formaliter vel eminenter habeat in summo dictam perfectionem, et sit vel immediate vel saltem mediate, causa omnium graduum qui sub summo inveniuntur (1).

(1) Cf. Kleutgen, de ipso Deo, n. 169.

§ 5.

Quinta demum atque ultima via desumitur ex ordine universi. Facilis admodum est, et demonstrat exsistentiam Dei sub ratione *intellectus separati* qui res ordinat et dirigit ad finem. Etenim, « impossibile est aliqua contraria et dissonantia « in unum ordinem concordare semper vel pluries, nisi ali- « cuius gubernatione ex qua omnibus et singulis tribuitur ut « ad certum finem tendant. Sed in mundo videmus res di- « versarum naturarum in unum ordinem concordare, non ut « raro et a casu, sed ut semper, vel in maiori parte. Oportet « ergo esse aliquid, cuius providentia mundus gubernetur; et « hoc dicimus Deum » (1). Haec etiam via vere immensa est, aut potius innumeris viis particularibus constat, quia non solum in mutuis habitudinibus diversorum entium inter se conspicua est impressio intellectus dirigentis et ordinantis, sed etiam in quolibet individuo, in qualibet parte, puta in corpusculo muscae, in semine arboris, et sic in infinitum (2).

(1) S. Thom. l. 1 c. Gent. c. 13, in fine.

(2) « Quis disposuit membra pulicis et culicis, ut habeant ordinem « suum, habeant vitam suam, habeant motum suum? Unam bestiolam « brevem, minutissimam considera, quam volueris. Si consideres ordinem « membrorum ipsius, et animationem vitae qua movetur; ut pro se fugit « mortem, amat vitam, appetit voluptates, devitat molestias, exserit « sensus diversos, viget in motu congruo sibi! Quis dedit aculeum cu- « lici, quo sanguinem sugat? Quam tenuis fistula est qua sorbet! Quis « disposuit ista? Quis fecit ista? Expavescis in minimis; lauda magnum. « Hoc itaque tenete, fratres mei; qui fecit in caelo angelum, ipse fecit « in terra vermiculum; sed angelum in caelo pro habitatione caelesti, « vermiculum in terra pro habitatione terrestri.... etc. » Augustinus, Enarrat. in Psalm. 148, num. 10.

Considera vel solum hominem quem athei et materialistae ponunt casu formatum per spontaneas aggregationes materiae in motu. « La nature « dénuée de sentiment et d' intelligence a donc produit cet être mer- « veilleux dont la constitution étonne également l'anatomiste et le phi- « losophe!... Ces millions de parties qui forment le corps humain ont « donc été dispersées jadis sur le globe, se sont rencontrées on ne sait « quand ni comment, se sont entre-heurtées, attirées, repoussées, puis « après bien des essais se sont rangées tout juste dans le bel ordre où « nous les voyons, ordre qui surpasse tout ce que l'art a pu produire,

Generale autem argumentum sic proponitur: In universo tam complexive quam quoad singulas suas partes spectato, datur evidentissima ordinatio mediorum ad fines proximos,

« et tout ce que l'esprit peut concevoir! Mais ce n'est pas là le plus « étonnant. Ces mêmes atomes de bruts et de morts qu'ils étaient, ont « produit par leurs combinaisons fortuites la vie, le sentiment, et la « faculté de raisonner. Pour s'épargner la peine de former à si grands « frais chaque individu, ils se sont arrangés en mâle et femelle, de ma-« nière à pouvoir désormais étendre leur espèce par voie de génération. « C'est enfin à leurs impulsions réciproques, à leur gravitation mutuelle « que l'on doit l'invention de la parole, des sciences et des arts!... Si « la nature ou la matière a produit tous ces corps organisés, plantes, « animaux et hommes, d'où vient que depuis qu'on l'observe, elle ne « produit plus rien de pareil? La nature a-t-elle donc changé? Pourquoi « cette même rencontre d'atomes qui fit jadis tant de merveilles, n'a-t-elle « plus lieu, et pourquoi s'obstine-t-elle à laisser aux êtres organisés le « soin de se reproduire eux-mêmes?... Un animal ne naît que de son « semblable, c'est la loi uniforme et invariable de la nature. Rien de « ce qui est organisé ne se forme par opposition, pas même le champi-« gnon ni la mousse. La raison s'unit à l'expérience pour rejeter les « générations équivoques. Elle nous dit qu'un corps organisé est un tout « qui n'a pu se former successivement, puisque chaque partie suppose « l'exsistence des autres. C'est un système d'un nombre infini de machines « qui correspondent directement, qui ont entre elles des rapports inti-« mes, qui sont faites les unes pour les autres, et dont les forces con-« courent à un but général. Ce tout se développe et augmente de volume, « mais en tant que machine, il est toujours en petit ce qu'il sera en « grand, de sorte que toutes les matières alimentaires ne sauraient y « ajouter une fibre.... Imaginons pour un moment que l'aveugle concours « des molécules de la matière inanimée ait réussi à produire un homme, « à l'aide des lois de l'impulsion et de l'attraction. Supposons contre « toute vraisemblance, que dis-je? contre toute certitude, que la nature « ne sait plus faire aujourd'hui ce qu'elle a su faire en des temps plus « reculés. Dévorons enfin toutes les absurdités qui entourent et accablent « le système de l'athée. Soumettons le bon sens au préjugé, et l'évi-« dence à l'erreur. Qui est-ce qui animera cet androïde, cette matière « organiquement disposée par les mains du hasard? Qui est-ce qui lui « donnera la faculté de sentir, de penser, de juger, et de faire des « abstractions? Les matérialistes croient que le sol de la Laponie a pro-« duit le renne, parceque cet animal est indigène à ce pays, et qu'il ne « peut vivre sous un climat plus doux. Que dites-vous de l'argument? « Voyez-vous ces vers qui fourmillent dans les cavités d'un vieux fro-

et finium particularium ad fines superiores. et istorum ad finem generalem qui est bonum totius. Sed ordinare media ad finem, proprium est solius intellectus. Ergo universum ab aliquo intellectu dependet. Huiusmodi autem intellectus profecto non est intellectus humanus; hoc enim nemo unquam, etiam stolidissimus, somniavit. Ergo est intellectus separatus, id est, a mundo distinctus, et hoc dicimus Deum.

Nec stomachum moveant materialistae, invocando naturam et naturae leges. Nam quae est ista natura? Naturans, an naturata? Caeca, an intelligens? Si caeca, nihil dixisti. Si intelligens, ipsa est natura naturans cui nomen Deus. Naturae etiam leges evidentissime non distinguuntur a principiis tum activis tum passivis quae rebus impressa sunt ad proprios motus, propriasque operationes. Sicut enim per legis promulgationem imprimitur liberis agentibus quoddam directivum principium actuum humanorum, ita per insertionem potentiarum activarum et respondentium passivitatum impressum est naturalibus agentibus in quantum huiusmodi, illud unde resultat cursus naturae constans et stabilis. Sed necesse est ut haec ipsa principia, tam activa quam passiva, sint ab aliquo intellectu habente ideam ordinis et proportionis mediorum ad fines. Uno verbo, ex hoc solo quod dixisti *naturae leges*, teipsum refutasti, quia lex quocumque modo sumatur, est evidentissime rationis ordinatio.

Totum argumentum optime evolvit Sylvester Maurus, Qq. Philos. Tom. 3, q. 10: « Sunt quidam effectus ac quidam mo-
« tus ita ordinati, ut manifeste ostendant, primam causam ipso-
« rum esse intellectum. Exempli gratia, si quis legat poemata
« Virgilii aut Homeri, statim evidenter concludit, quod com-
« posita fuerint et ordinata ab aliquo habente intellectum...:
« similiter si quis videat horologium.... etc. Sed singula entia
« visibilia, et a fortiori tota machina mundi visibilis ordi-
« natur et movetur ordine pulchriori quam sit in quocumque
« poemate, horologio, exercitu.... etc. Ergo est ita manifestum
« quod prima causa entium ac mundi et totius ordinis est

« mage? Ils y trouvent une nourriture et une chaleur qui leur convient. « Donc c'est ce fromage qui les a produits ». Holland, *Réflexions philosophiques sur le système de la nature*, c. 6, apud *Bergier-Lenoir*, *Dictionnaire de théologie*, (art. Adam).

« intellectus, ut nemo non fatuus aut ebrius possit de hoc « dubitare.

« Minor et primo aspectu est manifesta, et confirmatur « discurrendo per varias species entium. Si quis enim videat « picturam ad vivum exprimentem leonem, statim advertit « quod indubitanter sit opus artificis habentis intellectum; « sed ipse leo vivus est opus quoddam multo mirabilius pi- « ctura...; ergo a fortiori est manifestum quod leo vivus est « opus intellectus, idemque dic de caeteris animalibus, plan- « tis, etc. Si vero est manifestum, bruta ac plantas esse opus « intellectus excedentis captum humanum, est multo manife- « stius hominem ipsum esse opus intellectus, cum compositio « corporis humani sit multo mirabilior compositione corporis « bruti, et anima rationalis sit incomparabiliter perfectior for- « mis irrationabilibus. — Confirmatur, quia est manifestum « quod poema Virgilii est opus intellectus; ergo multo magis « Virgilius ipse habens intellectum ad componendum tale « poema, fuit opus intellectus.... — Confirmatur secundo, quia « non solum est manifestum quod poema Virgilii, horolo- « gium, etc., sunt opera intellectus, sed etiam quod sunt « opera intellectus operantis ex perfectissima idea operis...; « ergo a fortiori est manifestum quod corpus humanum non « construitur ab intellectu non operante ex perfecta idea « operis faciendi. Sed homo, licet habeat intellectum, tamen « dum generat hominem, non operatur ex idea hominis fa- « ciendi, imo ignorat ex qua materia, quando, et quomodo « corpus organizetur; multo magis ignorat quo pacto fiat « anima; ergo est manifestum quod homo sit ab aliquo alio « intellectu invisibili habente perfectissimam ideam hominis « faciendi, cui intellectui invisibili loquens Iob dicebat: *Nonne « sicut lac mulsisti me, et sicut caseum me coagulasti, pelle et « carnibus vestisti me, ossibus et nervis compegisti me, vitam et « misericordiam tribuisti mihi?* Mater quoque Machabaeorum, « ex eo quod nesciret quo pacto in suo utero formati fuissent « filii ab ipsa geniti, intulit evidenter quod fuerint opus in- « tellectus divini operantis ex perfectissima cognitione et idea. « Unde ita filios alloquitur, 2 Mach. VII: *Nescio qualiter in « utero meo apparuistis. Neque enim ego spiritum et animam « donavi vobis et vitam, et singulorum membra ego ipsa compegi; « sed enim mundi Creator qui formavit hominis nativitatem.*

« Iam, si est manifestum quod corpus muscae est opus constructum ex arte ab aliquo intellectu invisibili, multo est « manifestius quod tota machina mundi visibilis, constans « ex caelo, elementis, plantis, animalibus, atque homine, ar-« ctissimo inter se foedere colligatis et ad unum finem con-« spirantibus, constructa est ab aliquo Intellectu invisibili.... « Hinc concluditur argumentum: Datur perfecta sufficientia « ut sit mundus et ordo rerum; sed nullum carens intellectu « ac nulla multitudo carentium intellectu, est perfecta suf-« ficientia ut sit ordo rerum; ergo intellectus aliquis est per-« fecta sufficientia ut sit mundus et ordo rerum. Sed nullus « intellectus causatus.... etc. Ergo datur *intellectus incausatus*, « qui sit causa mundi et ordinis rerum ».

§ 6.

Hactenus de quinque viis quibus ratio, principio causalitatis innixa, certo demonstrat Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum. In quarum singulis sumitur argumentandi principium *ex factis* quae nostrae subiacent experientiae, et ex his factis tamquam effectibus, semper pervenitur ad Deum tamquam causam, ita ut processus demonstrationis, formaliter loquendo, nusquam varietur, sed constanter remaneat in ea linea quam indicavit Scriptura, ubi supra: *Per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*. De caetero, si qua alia afferuntur argumenta, aut non sunt efficacia (1), aut sunt tantum indirecta (2), aut denique ad supradictas quinque vias omnino reducuntur (3).

(1) Huiusmodi sunt ea de quibus supra, thes. 3.

(2) Huiusmodi est argumentum ex consensu gentium in agnoscenda divinitate. Solum enim probat, universalem hanc persuasionem debuisse emanare e recto rationis dictamine. Unde non directe concludit ad exsistentiam Dei, sed ad exsistentiam rationum, quaecumque illae sint, quibus revera probatur exsistentia Dei. Et haec est indirecta tantum demonstratio.

(3) Exempli gratia, si sermo sit de argumentis nonnunquam desumptis ex necessitate et aeterna veritate primorum principiorum. Nam si procedat argumentum ex hoc facto, quod scilicet in tanta varietate et dissensione opinionum, omnes tamen indicant ut evidenter vera, eadem prima principia per unum rationis lumen, (unde palam fit, haec indicia

Istae autem viae sunt, quibus mens de Deo non solum cognoscit *an sit*, sed etiam *quomodo sit*. Quia enim omnes rerum perfectiones quodam ordine a Deo descendunt, ideo inverso itinere ab inferioribus incipientes et gradatim ascendentes, in Dei cognitionem proficimus, sicut et in corporalibus motibus eadem est via qua ascenditur et qua descenditur, ratione principii et finis distincta. Divina scilicet Sapientia res produxit in ordine, ut creaturarum universitas ex summis rerum et infimis compleretur, et quanto magis a primo principio receditur, tanto maior diversitas et variatio inveniretur in rebus. Igitur, sicut ab uno diversa descendunt, ita a diversis ascenditur ad unum, in quo sunt unitissime, simplicissime, eminentissime, quaecumque in universo bona ab eo profluxerunt. Et de hac Dei *quidditate* iam nunc agendum est.

non ex propria singulorum industria esse acquisita, sed haberi spontanee ex communi naturae fonte): argumentum profecto non concludit, nisi ostendatur ipsam naturam rationalem non esse a se, sed a prima causa a qua pendet rerum universitas, et tunc fit reductio ad unam e quinque viis supra expositis. Si autem procederet argumentum ex ipsa obiectiva necessitate et aeternitate quam in his principiis mens nostra intuetur, quasi per se solam argueret exsistentiam alicuius entis absolute necessarii, sic non videtur valida demonstratio. Nam necessitas primorum principiorum, cum sit abstracta, sufficienter fundata intelligitur in rebus etiam contingentibus, quae suam habent hypotheticam necessitatem, quatenus omne *quod est, dum est, necesse est esse*. Et similiter aeternitas eorumdem est solum negativa, nihilque aliud sibi vult, nisi quod nullum est assignabile durationis signum in quo non fuissent intelligibilia, si exstitisset intellectus ea considerans.

# CAPUT SECUNDUM

QUAEST. III-XI.

## DE QUIDDITATE DEI

Cognito de aliquo an sit, inquit S. Thomas in praeambulo Quaestionis 3, inquirendum restat quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia, ut Damascenus ait l. 1 de fide orthod. c. 4, « de Deo impossibile est, quidnam essentia sua ac na« tura sit enuntiare, aptiusque est ex omnium remotione et « negatione sermonem de eo facere, neque enim aliquid est « eorum quae sunt, non ut nullatenus sit, sed quia super « omnia quae sunt, atque etiam supra ipsummet esse ipse « sit »: potius relinquitur nobis dicendum, uti iam superius insinuatum est, quomodo non sit.

Quapropter integra disputatio fere absolvetur removendo a Deo ea quae ei non conveniunt, utputa compositionem, motum, et alia huiusmodi.

Oportet autem ordiri a remotione omnis compositionis, summam Dei *simplicitatem* declarando **(Quaest. 3).** Nam simplicitas ipsius deducitur immediate ex praemissis in capite praecedenti: videlicet ex ratione moventis immoti, entis non causati, entis quod per se necesse est esse, entis demum quod est maxime ens. Insuper, ex ipsa simplicitate eruuntur deinde caetera quae ad Dei essentiam pertinent: puta, eius *perfectio* **(Quaest. 4)**, *bonitas* **(Quaest. 5-6)**, *infinitas* **(Quaest. 7-8)**, *immutabilitas* **(Quaest. 9-10)**, *unitas* **(Quaest. 11).** Et apud nos quidem simplicia sunt imperfecta, non subsistentia, magis principia entium quam entia. Sed simplicitas Dei est longe diversa, utpote simplicitas puri Esse subsistentis quae in sua eminentia continet totius plenitudinem boni. Ideo quidquid de Dei quidditate disputandum nunc occurrit, recte inscribi potest: **De divinae essentiae simplicitate, et de iis quae simplicitatem consequuntur.**

## Quaest. III.

# DE SIMPLICITATE DEI

Simplicitas est negatio compositionis; compositio autem est unio elementorum quibus unum totum constituitur.

Datur in primis *compositio physica* quae est formaliter realis, id est ex principiis actu inter se distinctis: puta compositio *materiae et formae* in essentiis rerum corporalium, compositio vero *essentiae et esse*, tum *substantiae et accidentium*, in omnibus rebus finitis, sive corporales illae sint, sive spirituales. — Prima autem omnium et maxime fundamentalis, ea est quae medio loco fuit recensita, videlicet compositio ex essentia et actu essendi, qua remota, nulla alia amplius remanet compositio excogitabilis. Nam de iis compositionibus nunc loquimur quibus vere competit compositionis nomen, et per quas plura coniunguntur, non dico secundum contactum quantitatis ut duo contigua, neque secundum contactum virtutis ut motor et mobile, sed secundum ipsam ontologicam entis constitutionem. Et ratio assertionis est quia si omnis essentia est re idem cum exsistentia, quaecumque inter se distinguuntur realiter, non solum habent suum proprium esse in se, sed imo sunt ipsum suum esse. Ex quo sequitur singulum quodque esse aliquid quod per se est et per se subsistit; sequitur removenda esse principia intrinseca ex quibus ens consurgit, eliminari debere distinctionem materiae et formae, et similiter absurdam fore compositionem substantiae et accidentis. Uno demum verbo, tollitur quaelibet communicatio plurium distinctorum in uno actu essendi, sive in actu essendi quo aliquid est simpliciter, sive in actu essendi quo est secundum quid, ut non remaneat locus nisi meris contiguitatibus vel applicationibus activorum ad passiva, (si tamen adhuc concipi possunt activa a passivis distincta, ubi cuncta revocantur ad univocitatem). Sed ne a proposito divertamus, hoc unum in praesenti attinet ad rem: videlicet compositionem essentiae et esse se habere ad alios omnes realium compositionum modos, ut fundamentale quoddam atque necessarium praerequisitum.

Porro eadem haec compositio pariter statuenda est ut fundamentum respectu *compositionis logicae,* puta generis et dif-

ferentiae, vel naturae specificae et principiorum individualium. Habetur autem compositio logica, quando considerantur plures rationes absolutae in uno eodemque ente identificatae, quae tamen separatae inveniri possunt et inveniuntur in natura rerum: sicut in homine animalitas realiter idem est cum rationalitate, sed invenitur in universo animalitas absque rationalitate; et similiter in Socrate humanitas est realiter idem cum socrateitate, sed in aliis individuis humanae speciei humanitas est sine socrateitate, ut per se satis evidenter constat. Quapropter genus et differentia, natura specifica et ratio individualis, se habent apud nos ut *partes logicae*, quia singula horum in uno supposito, puta Socratis, aliquid absolutum ponunt; insuper conceptu seu ratione adaequate ab invicem distinguuntur, eo quod differentia est totaliter extra conceptum generis, et principium individuale extra conceptum gradus specifici. Verificatur ergo ibi ratio partium, quandoquidem omnia ista entis principia sic sunt condivisa simul et adunata, ut unumquodque realitatem aliquam afferat in ordine ad constitutionem unius hypostasis. Et licet praedicta componentia non sint partes reales, pro quanto in uno eodemque individuo non condividuntur secundum rem, sed secundum conceptum, tamen ipsa conceptuum adaequata distinctio signum est cuiusdam realis separabilitatis unius rationis ab altera, et arguit quamdam compositionem realem in qua logica compositio suum habet fundamentum.

Hinc, cum divina simplicitas ea sit qua maior nec esse nec concipi potest, excludere debet utrumque compositionis genus, quia utrumque repugnat summae simplicitati. Non ergo in ipso Deo ulla esse potest *distinctio realis* praeter eam quae est secundum relativam oppositionem, aut ulla etiam *adaequata distinctio rationis* praeter eam quae est inter substantiam absolutam et relationes. Ratio autem exceptionis patebit ex dicendis in tractatu de Trinitate circa naturam relationum (1). Quippe, relationes divinae prout ab invicem *realiter* distinctae, nequaquam realiter componunt, eo quod non distinguuntur ut concurrentes instar elementorum ad unius rei constitutionem, sed ex inverso, ut multiplicantes supposita quorum singula perfecte subsistunt in seipsis. Praeterea, nec

(1) Vide infra, Quaest. 28.

ponunt logicam compositionem in singulis personis si relationes considerentur ut *conceptu et ratione* a communi substantia adaequate distinctae, eo quod relatio non ponit *aliquid*, sed *ad aliquid*. Etenim nulla est aut esse potest compositionis species, quando utrumque distinctorum non addit realitatem realitati alterius. Nam si unum eorum ex nota sibi propria praescindit a ratione realitatis, eamque accipit solum a sui identitate cum altero, profecto non comparatur ad alterum ut pars ad compartem, etiam secundum solum intellectum. Verum non est hic locus ulterioris declarationis, quia ea quae ad relationes spectant, in secundo libro huius operis fuse exponuntur.

Tandem nota, esse contra rationem perfectae simplicitatis, non solum quod aliquid sit compositum in se, sed etiam quod in aliorum compositionem venire possit. Venire autem in compositionem alicuius, nihil aliud est quam coniungi alteri principio in ordine ad constituendum tertium quod sit diversum a suis componentibus, et singulis seorsum acceptis perfectius. Oportet igitur primo ut habeatur coniunctio duorum secundum communicationem in aliquo actu essendi, cum ex sola coniunctione secundum contactum sive quantitatis sive virtutis non fiat compositio, ut dictum est supra. Ast non satis, quia si aliqua duo iungantur etiam secundum esse, non tamen in ratione comprincipiorum, puta actus recepti in potentia et potentiae recipientis actum, non ea compositio est quae opponitur simplicitati, ut declarari solet in materia de Verbo incarnato. Necesse igitur est ut resultet tertia res constans principiis sese mutuo complentibus, iisdemque in potentia exsistentibus ad perfectionem totius completi, sicut videre est in coniunctione animae et corporis aliisque huiusmodi. — Quibus praemissis, sit:

## Thesis V.

(Art. 1-8).

**In Deo, eoque solo nulla omnino datur compositio; ipse etiam in aliorum compositionem nequaquam venire potest; unde contra pantheistas praedicandus est re et essentia a mundo distinctus, et super omnia quae praeter ipsum sunt vel concipi possunt, ineffabiliter excelsus.**

### § 1.

**Assertio demonstratur primo ex doctrina Scripturarum.** Et principalis locus est Exod. III, 13-14: « Ait Moyses ad Deum: « Ecce ego vadam ad filios Israel, et dicam eis: Deus patrum « vestrorum misit me ad vos. Si dixerint mihi: quod est « nomen eius? Quid dicam eis? Dixit Deus ad Moysen: *Ego* « *sum qui sum*. Ait: sic dices filiis Israel: *Qui est,* misit me « ad vos ».

Hic praeobservandum est, Moysen non quaesivisse a Deo an esset seu exsisteret, sed quodnam foret proprium nomen eius, nomen exprimens Dei quidditatem seu essentiam, id est, significans id quod in conceptu nostro constituit *distinctivam rationem divinitatis*, ac veluti primam radicem ex qua caeterae omnes quae Deo insunt perfectiones, dimanare intelliguntur. Insuper considerandum quod haec verba *sum qui sum*, sumenda sunt in vi unius dictionis; quaerenti enim quomodo nominetur, respondet Deus: Sum qui sum, (subaudi: ecce nomen meum). Habes igitur nomen proprium Dei: proprium, inquam, quatenus et proprie de Deo dicitur, et *ei soli competere potest*.

Atqui hoc nomen nihil aliud designat quam ens cuius natura seu essentia convertitur cum actu essendi, ens quod est purum esse subsistens. « Hoc nomen, inquit Hebraeorum doctissimus « Rabbi Moses Maimonides (1), derivatum est a verbo *Haiah*, « quod exsistentiam significat. Nam Haiah significat exsi- « stere... Totum vero huius mysterium positum est in eo quod « repetivit eamdem dictionem quae exsistentiam significat,

(1) Apud Petav. de Deo l. 1, c. 6, n. 5.

« per modum attributionis vel praedicationis. Nam pronomen « relativum *qui* continet in se mentionem alicuius attributi in- « haerentis sibi, quippe quod sit imperfectum, et adiunctum « sibi nomen aliud requirit. Et positum est nomen primum « quod subiecti vicem sustinet, et nomen secundum quod « attributum eius est, et vox plane in substantia eadem cum « priore. Quasi ostendere vellet subiectum ipsum idem in sub- « stantia esse cum attributo, ut haec totius rei declaratio sit: « Deum exsistere, sed non per exsistentiam (utique distinctam « et receptam in potentia essentiae). Quare explicatio et expo- « sitio illius est: Exsistens qui est exsistens ». Porro exsistens cuius distinctiva ratio sumitur ex hoc ipso quod exsistens est, profecto non est nisi ens quod nequaquam distingui potest a caeteris secundum quamlibet particularem exsistendi rationem; in quo proinde nihil alienum, nihil diversum est ab actu exsistentiae, quia eius natura est pura exsistendi perfectio, soluta ab omni eo quod non est ipsa, iuxta illud Nazianzeni, Orat. 30, n. 18: « Deus cum Moysi in monte oraculum ederet, quaereretque ille, quo nomine vocaretur, ita « seipsum appellavit, edicens videlicet ei ut ad populum his « verbis uteretur: *Qui est, misit me...* Nos naturam inquiri- « mus quae sit *esse secundum ipsum, et nequaquam alii com- « mixtum*. *Ἡμεις δὲ φὺσιν ἐπιζητοῦμεν, ἡ τὸ εἶναι καθ' ἑαυτὸ, καὶ οὐκ « ἄλλῳ συνδεδὲμενον* ».

Sic igitur Scriptura reponit proprium Dei in eo quod sit subsistens essendi actus, id est, actus essendi extra omnem concretionem positus, ubi in idem prorsus coincidit *quo est* et *quod est*. Iam vero, *quo* aliquid est, seu ipsa exsistentiae actualitas, simplicissimum quid omni menti recte cogitanti exhibet. Cogitari equidem potest, compositum esse id quod participat, et receptum in se habet exsistentiae actum; ipsam autem secundum se exsistentiae perfectionem esse compositam, cogitari omnino non potest. Unde, si in aliquo ente idem sit *quo est* et *quod est*, eo ipso eiusmodi ens in summo simplicitatis eminere dicendum est. Talis autem est Deus, Scriptura teste, ipseque solus. Et ideo, eadem Scriptura consequenter docet, Deum esse ipsam Vitam, ipsam Veritatem, ipsam Sapientiam et Lucem intelligibilem. Quae omnia praedicata sunt, nonnisi simplicissimo enti nata convenire, ut cuilibet attendenti manifeste apparebit.

Hinc Concilium Lateranense IV, cap. *Firmiter:* « Firmiter « credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus « Deus... una essentia, substantia, seu natura simplex omnino ». Item Vaticanum, Sess. 3, cap. 1: « Sancta Catholica Apo- « stolica Romana Ecclesia credit et confitetur, unum esse « Deum verum et vivum... qui cum sit una singularis, sim- « plex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, prae- « dicandus est re et essentia a mundo distinctus » (1). Sed et idem attestatur constans doctrina Patrum, quorum omnium loco sit Augustinus l. 15 de Trinit. n. 8: « Proinde si dicamus « *aeternus, immortalis, incorruptibilis, vivus, sapiens, potens,* « *speciosus, iustus, bonus, beatus, spiritus,* horum omnium no- « vissimum quod posui, quasi tantummodo videtur significare « substantiam, caetera vero huius substantiae qualitates; sed « non ita est in illa ineffabili simplicique natura. Quidquid « enim secundum qualitates illic dici videtur, secundum sub- « stantiam vel essentiam est intelligendum ». Et infra, n. 22: « Quae autem scientia Dei est, ipsa et sapientia; et quae sa- « pientia, ipsa essentia sive substantia. Quia in illius naturae « simplicitate mirabili non est aliud sapere, aliud esse; sed « quod est sapere, hoc est et esse, sicut et in superioribus « libris saepe iam diximus ». Verum, cum in hac re satis superfluum videatur congerere testimonia, potius considerandum nunc venit qualiter summa Dei simplicitas naturali ratione deducatur ex praemissis in quaestione praecedenti.

**Assertio deducitur secundo ex praedemonstratis circa exsistentiam Dei.**

Ostensum est exsistere Deum sub ratione *entis incausati, quod per se necesse est esse.* Sed ens huiusmodi est summe simplex, quia omne compositum dependet necessario ab aliqua causa. Etenim, « cum compositio non sit nisi ex diversis, ipsa « diversa indigent aliquo agente ad hoc quod uniantur. Non « enim diversa in quantum huiusmodi, unita sunt. Omne autem « compositum habet esse secundum quod ea ex quibus com- « ponitur, uniuntur. Oportet ergo quod omne compositum

(1) Cf. etiam ea quae in Concilio Rhemensi, auctore S. Bernardo, acta sunt contra Porretanos. Labbe, T. 10.

« dependeat ab aliquo priore agente » (1), et ideo ens incausatum quod Deus est, non potest esse compositum. Praeterea, si quae non sunt unum et idem, possibile sane est ea non coniungi ; ergo omne compositum potest non esse. Si autem ita, ergo hoc quod per se necesse est esse, nequaquam compositum esse potest.

Ostensum etiam est, exsistere Deum sub ratione *moventis immoti*, qui a se habet operationem movendi independenter ab alio quocumque. Sed si a se solo operationem movendi habet, impossibile est ut operatio ista sit accidens ; est enim accidens actualitas superaddita substantiae quam nulla substantia per se solam sibi acquirere potest, quemadmodum ex principiis in prima via expositis satis evidenter constat. Necesse igitur est ut operatio moventis immoti sit incausata eius substantia. Iam, si movens immotus est sua ipsius operatio, est etiam per identitatem illud omne quod ad operationem praerequiritur. Est scilicet sua potentia, est sua virtus, est sua natura, est denique suum esse, et nullus relinquitur possibili compositioni locus.

Denique ostensum est exsistere Deum sub ratione *entis quod est maxime ens*. Huiusmodi autem ens est, quo nihil potest esse prius, cum ab eo participent quaecumque habent esse diminutum et deficiens. Non igitur esse potest compositum, quia omni composito oportet esse aliquid prius, videlicet causa a qua componentium adunatio dependet. Illud ergo quod omnium entium est primum, non in concretione consistit, sed est simplex omnino. Item : « Oportet primum ens « esse perfectissimum, et per consequens optimum ; non enim « rerum principia imperfecta sunt, ut Pythagoras et Leucippus « aestimaverunt. Optimum autem est, in quo nihil est quod « careat bonitate, sicut albissimum est in quo nihil nigredinis « admiscetur. Hoc autem in nullo composito est possibile « Nam bonum quod resultat ex compositione partium, per « quod totum est bonum, non inest alicui partium. Unde « partes non sunt bonae illa bonitate quae est totius propria. « Oportet ergo, id quod est optimum esse simplicissimum, « et omni compositione carere » (2).

(1) S. Thomas de Pot. q. 7, a. 1.

(2) S. Thom. de Pot. q. 7, a. 1.

Haec quidem argumenta valent ad removendum a Deo omnes prorsus compositionis species quas invenimus in creaturis, quasque S. Thomas per ordinem enumerat in variis articulis huius quaestionis. Si autem quaeratur quaenam illa compositio sit, qua semel remota, logica necessitate removentur caeterae omnes, assignanda in capite venit compositio ex essentia et esse, ex cuius negatione, consequentiae instar fluit negatio alius cuiusvis, praecisione etiam facta a praeallatis generalibus argumentis.

Connectitur, inquam, negatio omnis *compositionis realis*. Et primo quidem negatio compositionis materiae et formae (1), tum quia remota compositione essentiae et esse, multo magis removetur compositio essentiae ipsius; tum quia quidquid materiae expers non est, a puritate essendi quam maxime elongatur. Deinde vero negatio compositionis substantiae et accidentis (2), quia omnis substantia susceptiva accidentis, est ulterius perfectibilis per aliquem actum a se distinctum; impossibile autem est ut detur actus ab ipso Esse distinctus, per quem ipsum Esse perficiatur.

Connectitur praeterea negatio omnis *compositionis logicae*, sive generis et differentiae specificae (3), sive speciei et differentiae individualis (4). Ratio est quia in eo qui est suum esse, gradus genericus vel specificus sumeretur, non ut in aliis ex parte subiecti actus essendi, sed ex parte ipsiusmet esse secundum se. Atqui repugnat ut esse sit genus vel species, nam differentia individualis contrahens speciem, et differentia specifica contrahens genus, sunt necessario extra rationem tam speciei quam generis, sicut socrateitas est extra rationem humanitatis, et rationalitas extra rationem animalitatis. Differentia autem extra rationem essendi inventa, et ipsi esse superaddita, chimaera est pugnantibus ad invicem notis evidentissime constans. Praeterea, omnis differentia contrahens, ex hoc ipso quod differentia est, excludit id quod per alias differentias ponitur. Repugnat igitur ut sit aliqua differentia determinans ad esse illimitatum. Sed in conceptu puri Esse

(1) S. Thom. hic, a. 2.
(2) Ibid. a. 6.
(3) Ibid. a. 5.
(4) Ibid. a. 3.

subsistentis includitur ratio illimitationis in essendo, uti infra (Quaest. 7) ostendetur. Iterum ergo removetur concretio generis et differentiae, ac per hoc necesse est ut summum Ens in omnimoda puritate supra omnem speciem et omne genus emineat.

Denique, ex iisdem principiis per ulteriorem analysim deduci etiam potest *unicitas* entis cui competit summa atque absoluta simplicitas, ita ut Deus, *ipseque solus,* omnis omnino compositionis expers dicendus sit. Verum, quia consequentia ista remanet exponenda in sequentibus, statim veniendum est ad alteram huius quaestionis partem in qua quaeritur utrum Deus qui in seipso compositus non est, possit saltem in compositionem aliorum venire.

## § 2.

At non a longe repetenda solutio est. Nihil enim potest venire in compositionem cum alio ad constitutionem tertii, nisi id quod habet rationem potentiae receptivae actus, vel actus receptibilis in potentia. Sed a puro Esse subsistente utrumque removetur. Ergo purum Esse subsistens quod Deus est, in nullius compositionem venire potest. Maior constat ex praemissis circa conditiones compositionis. Quippe omne componens in quantum huiusmodi, se habet *ut quo* respectu totius perfecti, quod principiis constat sese mutuo complentibus in ratione recipientis et recepti. Minor vero patet, quia *esse* est ultima omnium perfectionum actualitas. Ergo, sicut *esse subsistens* non potest recipi in alio, quia *subsistens*, ita nec potest recipere ulteriorem actum, quia *esse*.

Aliae rationes apud S. Thomam art. 8. — Prima est quia si Deus posset venire in compositionem alicuius tertii, ergo foret sui proprii effectus causa materialis vel formalis. Quippe omne compositum est factum, ut superius dictum est, et omne factum debet esse effectus aut mediatus aut immediatus primi efficientis, scilicet Dei ; adeoque Deus veniens in constitutionem alicuius compositi, esset respectu eiusdem, causa efficiens simul et pars constitutiva. Sed hoc est omnino impossibile, quia necesse est ut causa efficiens praecontineat perfectionem totius effectus, quam profecto pars constituens de

sui ratione habere non potest, imo excludit positive. — Praeterea Deus est primum agens. Si autem impossibile est ut primum agens sit in se compositum, multo magis repugnat ut sit pars componens; omnis enim pars ordinatur ad totum, cuius solius est primo per se esse, et per se agere. — Denique Deus est primum ens. Sed primum ens non potest esse pars, etiam prima: nec per modum potentiae, quia potentia ordine perfectionis est posterior actu; nec per modum actus recepti, quia talis actus est participatus, ac per hoc, posterior actu per essentiam.

Unde testatur Scriptura, (Psalm. VIII-2, Iob. XI-8, 1 Tim. I-17, etc.), Dei magnificentiam infinite elevari super res omnes creatas aut creabiles; Deum esse secretissimum, abditissimum, ab omnibus quae in universo sunt segregatum; ipsum inhabitare lucem inaccessibilem, tametsi sit ubique, non ut anima mundi, quemadmodum quidam putaverunt (1), sed ut prima causa efficiens a qua et per quam sunt omnia.

Animadverte ergo quid distet inter **simplicitatem subsistentis** quae propria Dei est, et **simplicitatem principiorum entis** quae in creaturis invenitur. Nam certe omnes formae sive substantiales sive accidentales sunt simplices, simplex est animae rationalis substantia, simplex etiam esse exsistentiae, ultima cuiuslibet perfectionis actualitas. Sed nullum horum simplicium per se subsistit, quia unumquodque indiget comprincipio cui uniatur, adeoque non est nisi compositi et in composito. In his igitur considerari datur *simplicitas imperfecti*, hoc est simplicitas elementi venientis in constitutionem perfecti compositi. Ast simplicitas divini esse est simplicitas soluta ab omni dependentia seu ordine transcendentali ad quodlibet comprincipium, sci-

(1) « Non ad hoc ingenii opus est excellentia, ut deposito studio contentionis attendant, si mundi anima Deus est, eique animae mundus « ut corpus est, ut sit unum animal constans ex anima et corpore, atque « iste Deus est sinu quodam naturae in seipso continens omnia, ut ex « ipsius anima, qua vivificatur tota ista moles, vitae atque animae cun- « ctorum viventium pro cuiusque nascentis sorte sumantur, nihil omnino « remanere, quod non sit pars Dei. Quod si ita est, quis non videat « quanta impietas et irreligiositas consequatur, ut quod calcaverit quis- « que, partem Dei calcet, et in omni animante occidendo, pars Dei tru- « cidetur? » Augustinus, l. 4 de Civ. Dei, c. 12.

licet *simplicitas eminentiae et perfectionis* eius **qui est.** « In hoc « etiam (quorumdam) defecit ratio, dum non attenderunt, id « quod in nobis simplicissimum invenitur, non tam rem com« pletam quam rei aliquid esse. Deo autem simplicitas attri« buitur, sicut rei alicui perfecte subsistenti » (1).

Sed iam contra eos concludere oportet, qui dicere non verentur, unicam esse essentiam tum Dei tum rerum omnium quae sunt, hancque essentiam necessaria continuaque sui explicatione aut emanatione fieri omnia, vel ex ea fieri cuncta quae exsistunt, ita ut in eadem essentiae explicatione ipse Deus fiat mundus, aut mundus fiat Deus. Conclusio autem erit ut sequitur.

## § 3.

Ergo Deus praedicandus est « re et essentia a mundo di« stinctus.... et super omnia quae praeter ipsum sunt et con« cipi possunt, ineffabiliter excelsus » (2).

Et primo quidem assertio deducitur immediate ex praemissis in quaestione praecedenti. Omnes enim quinque viae ibi expositae ducunt ad aliquod primum principium, quod eminet super mobilia et causata et contingentia; a quo esse, vivere, et intelligere participant quaecumque apud nos diminute seu deficienter sunt et vivunt et intelligunt; quod demum habet ideam ordinis rerum in finem, et eductionis cunctorum ad terminos suos. Sed ex his quinque viis, prima, ut dictum est, specialiter evertit errorem pantheisticum, directe ostendendo absurditatem et repugnantiam, tam opinionis quae ponit *res finitas a divina substantia emanasse,* quam eius quae vult ipsam *divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia* (3). Utroque enim modo asseritur substantiam Dei vel partes eius esse in potentia ad formas et multiplices universi perfectiones, et ex consequenti ponitur quoddam continuum fieri sine ullo principio sufficiente ipsius fieri, quia huiusmodi principium sufficiens non datur absque ente quod sit totum in actu, minime vero in potentia ad perfectiones quae per emanationem aut

(1) S. Thom. l. 1 c. Gent. c. 26.

(2) Conc. Vatic. Sess. 3, cap. 1.

(3) Vatic. can. 4 de Deo rerum omnium creatore.

evolutionem acquiruntur. Nec iuvat respondere, divinam naturam praecontinere *virtualiter* dictas perfectiones suo tempore ponendas. Nam ex hoc ipso quod divinum ens dicitur moveri ad illas et recipere illas, impossibile est ut illas praehabeat *virtualiter eminenter*, sed haberet ad summum *virtualiter potentialiter,* sicut semen praehabet perfectionem arboris, vel sicut intelligens in potentia praehabet perfectionem scientiae. Et tunc habere virtualiter, nihil aliud est quam habere virtutem ad acquirendum actum ultimum, sed sub motione ab alio accepta, ut in dicta prima via ostensum fuit.

Verumtamen adhuc evidentius sequitur conclusio ex dictis, in praesenti. Mundus enim sive dicatur esse substantia una, sive universitas substantiarum, est evidentissime compositus; substantia autem divina est simplicissima, ut ex prima propositionis parte liquet. Insuper impossibile est ut mundus constituatur per divinam substantiam aut quaslibet partes ab ea decisas tamquam per intrinsecum principium vel materiale vel formale, cum nec Deus nec aliquid Dei venire possit in compositionem cuiuscumque, ut probatum est in altera parte. Ergo, etc.

Ceterum principia ad naturam Dei pertinentia quibus suum errorem pantheistae confirmare contendunt, sunt sequentia: **Primo,** Deus est ens universale; ergo Deus est vel fit omnia. **Secundo,** Deus est infinitus; ergo indeterminatus; ergo ab omnibus quae sunt indistinctus. **Tertio,** Deus est plenitudo totius esse; ergo nihil est quod ad eius esse non pertineat.

**Ad 1um** autem facile respondetur cum distinctione data superius, ubi de ontologismo. Si enim per ens universale intelligas ipsum purum Esse subsistens cui nihil de perfectione essendi desit, veram de Deo notionem habes, sed male nominas ipsum; universale enim proprie non dicitur nisi de eo quod per abstractionem a singularibus, formaliter est in solo intellectu. Si vero per ens universale intelligis ens in communi quod in mente residuum est de abstractione ad ultimum perducta, sic plane negatur suppositum et consequentia eius. Huius erroris radicem dilucide more suo S. Thomas detegit simul et exstirpat: « Quia id quod commune est, per additionem specificatur vel individuatur, aestimaverunt divinum « esse cui nulla fit additio, non esse aliquid proprium, sed « esse commune omnium; non considerantes quod *id quod*

« *commune est vel universale, sine additione esse non potest, sed* « *sine additione consideratur.* Non enim animal potest esse abs- « que rationali vel irrationali differentia, quamvis sine his dif- « ferentiis cogitetur. Licet etiam cogitetur universale absque « additione, non tamen absque receptibilitate additionis est; « nam si animali nulla differentia addi posset, genus non « esset: et similiter est de omnibus aliis nominibus. Divinum « autem esse *est absque additione, non solum cogitatione, sed* « *etiam in rerum natura; et non solum absque additione, sed* « *etiam absque receptibilitate additionis.* Unde ex hoc ipso quod « additionem non recipit nec recipere potest, magis concludi « potest quod Deus non sit esse commune, sed proprium. « Etenim ex hoc ipso suum esse ab omnibus aliis distinguitur, « quia nihil ei addi potest. Unde commentator, in libro de « causis dicit quod *causa prima ex ipsa puritate suae bonitatis* « *ab aliis distinguitur*, et quodammodo individuatur » (1).

**Ad 2um** etiam dicendum quod infinitas Dei non est infinitas potentiae passivae quae indeterminate se habet ad omnem perfectionem, sed est infinitas actus illimitati qui ipsa sua illimitatione ab omnibus rebus limitatis distinguitur. « Sicut « dictum est prius, duplex est *determinatio:* scilicet *limitationis* « et *distinctionis.* In divinis autem nullo modo cadit determi- « natio limitationis; cadit autem ibi *determinatio distinctionis* « dupliciter. Uno modo, *secundum quod distinguitur per essen-* « *tiam ab omnibus creatis, ut non limitatum a limitato.* Alio modo, « secundum quod persona distinguitur a persona per relatio- « nem originis; quae quidem distinctio non est propter ali- « quam limitationem, sed ratione oppositionis quae est in « relatione » (2).

**Ad 3um** denique dicendum quod ipsa ratio plenitudinis in perfectione postulat ut in Deo non sint perfectiones partici-

(1) S. Thom. l. 1 c. Gent. c. 26.

(2) S. Thom. Quodl. 7, a. 6, in corp. — Et nota bene quod *determinatio,* si etymon consideres, dicitur a *termino.* Terminus autem apud nos, et circumscribit, et dividit ab aliis. Dupliciter ergo dicitur aliquid determinatum: uno modo ratione circumscriptionis seu limitationis; alio modo ratione divisionis seu distinctionis. Unde non habet Deus *determinationem limitationis* in perfectione, sed habet in summo *determinationem distinctionis* ab omnibus rebus finitis et coarctatis in essendo.

patae, quia per hoc ipsum Deus finiretur, imo destrueretur, ob perfectionum mixtarum contrarietatem. Est tamen in eo quidquid positivi est in universalitate creaturarum, sed eminentiori modo, ut in quaestione sequenti dicetur.

## COROLLARIUM I.

**Ex dictis consequitur, ens non dici univoce de Deo et de caeteris.**

Docent philosophi in schola S. Thomae bene edocti, ens sumi dupliciter. *Primo,* prout significat esse in concreto, seu exsistens formaliter qua exsistens est. Hoc autem in creaturis est reale compositum ex essentia et esse tamquam ex potentia et actu; in Deo autem est esse purum atque irreceptum. Unde hoc modo solus Deus dici potest ens per essentiam, alia vero sunt entia per participationem.

*Secundo,* ens sumitur pro eo cui esse competit: esse, inquam, vel in se, vel in alio, et sic sumitur ens cum dividitur in decem praedicamenta sive summa genera rerum. Hoc itaque modo creatura est ens per essentiam; at vero in hac acceptione ens non dicitur de Deo secundum rem, sed secundum solum modum intelligendi. Non enim Deus est aliquid cui competit esse per actum distinctum, tametsi necesse habeamus formare distinctos conceptus *explicitos,* tum de Dei exsistentia, tum de eius quidditate, quia intellectus noster Dei eminentiam nonnisi secundum suum modum attingere valet.

Hinc S. Thomas de Pot. Q. 7 a. 7 in corp. dicit: « Deus « alio modo se habet ad esse, quam aliqua alia creatura: nam « ipse est suum esse, quod nulli alii creaturae competit. Unde « (ens) nullo modo univoce de Deo et creatura dicitur, et per « consequens, nec aliquid aliorum praedicabilium, inter quae « est ipsum primum ens ».

## COROLLARIUM II.

**Ergo essentia Dei metaphysica reponenda est in subsistentia actus essendi, sive in eo quod Deus est ipsum Esse subsistens.**

Essentia metaphysica, ut in philosophia explicari solet, est ratio qua ens aliquod intelligitur in seipso constitutum, et ex qua tamquam a prima radice, *nostro concipiendi modo,* omnia

quae de ipso praedicantur, fluunt. Quapropter, in eo quod assignatur ut essentia metaphysica, duae conditiones inveniri debent. Oportet primo ut sit ratio quae non significetur per modum attributi, quasi circa subiectum adiective se habens. Oportet praeterea, ut inter rationes quae non significantur per modum simplicis attributi, sit ratio comprehensione plenissima, continens *sub se* omnem gradum perfectionis convenientem rei.

Iam vero, in hoc quod dico *Esse subsistens*, signo in Deo rationem aliquam quae non significatur per modum attributi circa subiectum se habentis. Praeterea signo rationem inter substantivas plenissimam, quia ut supra dictum est, quo magis in linea perfectionum subsistentium ascenditur versus summum universale, eo maior est comprehensio. Unde ratio *Esse subsistens* habet comprehensionem quam maximam, continentem sub se omnem perfectionem vitae, intellectivitatis, atque ita porro.

Caeterae autem rationes ab aliquibus assignatae, vel sunt attributivae, ut *aseitas* et *infinitas*; vel non sunt comprehensivae totius perfectionis Deo competentis, ut *intellectualitas*. Recte ergo essentiam Dei metaphysicam in subsistentia actus essendi reponunt philosophi de schola S. Thomae.

### Quaest. IV.

## DE PERFECTIONE DEI

Doctrinae de simplicitate divina immediate subnectit Angelicus quaestionem de Dei perfectione, ne scilicet confundamus simplicitatem quae convenit Deo, cum simplicitate quae invenitur in creatis. Dictum est enim supra, quod simplicia apud nos non sunt nisi imperfecta entis principia. Quin etiam in spiritualibus, simplex essentia non est per se ipsam ens in actu, cum non subsistat nisi per distinctum essendi actum, sed et indigeat ad sui perfectionem multiplicibus accidentibus. Ideo, ut removeatur a Deo conditio creaturae, considerationem absolutae simplicitatis consequitur expressa consideratio maximae *perfectionis*.

Sed cum de *perfectione* agitur, oportet distinguere id a quo nomen imponitur, et id ad quod significandum imponitur.

« Sciendum, inquit S. Thomas l. 1 c. Gent. c. 28, quod *per-*
« *fectio* Deo convenienter attribui non potest, si nominis si-
« gnificatio, quantum ad sui originem attendatur ; quod enim
« *factum* non est, nec *perfectum* dici posse videtur. Sed quia
« omne quod fit, de potentia deductum est in actum et de
« non esse in esse, quando factum est, tunc recte perfectum
« esse dicitur, quasi *totaliter factum* quando potentia totaliter
« est ad actum reducta, ut nihil de non esse retineat, sed
« habeat esse completum. Per quamdam autem nominis exten-
« sionem perfectum dicitur non solum quod fiendo pervenit
« ad actum completum, sed id etiam *quod est in actu completo*
« *absque omni factione*. Et sic Deum perfectum esse dicimus
« secundum illud : *Estote perfecti sicut et Pater vester caelestis*
« *perfectus est* » (1).

Quod autem attinet ad modum quo perfectiones creaturarum continentur in Deo, supponitur nota distinctio quae in philosophia tradi solet, inter perfectiones *simplices* et perfectiones *mixtas*. Et mixtae quidem dicuntur esse in Deo *eminenter*, simplices vero *formaliter*, tametsi adhuc *eminentiori modo ;* quippe, nulla unquam esse potest univocitas inter perfectionem Dei et perfectionem creaturae, sed solum analogia sive proportionalitas, pro quanto Deus se habet ad unam perfectionem eo modo qui convenit Deo, sicut creatura se habet ad illam eo modo qui convenit creaturae. Verum hoc distat inter perfectiones simplices et mixtas, quod in simplicibus modus competens creaturae non est de ratione et definitione perfectionis, adeo ut non pereat formalis conceptus eius quando tollitur iste modus, ut modus eminens affirmetur ; quin imo, nedum tollatur, fit magis proprius, quandoquidem sapientia

(1) Si ergo etymon consideres, perfectum idem est ac illud cui ultima, ut dici solet, manus est imposita. Sin autem rationem significatam, sic nominat id in quo nihil remanet non perductum ad actum, nihil ad defectum pertinens secundum proprii gradus modum ac mensuram. Ratio autem connexionis inter etymon et rem significatam est quia res materiales quae sunt apud nos, non perducuntur ad actum completum nisi per successivam effectionem. Ideo omni actualitati fuit inditum perfectionis nomen, ut iterum iterumque appareat in nominibus quibus utimur, veritas doctrinae scholasticae circa originem nostrorum conceptuum et modum intelligendi humanae menti connaturalem.

magis proprie dicitur de sapientia subsistente et imparticipata, quam de sapientia minorata et deficiente. At vero, in perfectionibus mixtis modus competens creaturae est de ratione formali talis perfectionis; quo fit ut eminens modus qui convenit Deo non solum auferat univocitatem, sed tollat etiam attributionis proprietatem. Bene ergo perfectiones huiusmodi dicuntur esse in Deo eminenter tantum, et nullo modo formaliter.

His igitur praemissis, sit:

### Thesis VI.

**Deus est maxime perfectus, et in eo praeexsistunt modo eminentiori perfectiones omnium rerum, ita ut omnis creatura sit ei similis, non quidem secundum eamdem rationem univocam, sed secundum aliqualem analogiam proportionalitatis.**

Maxima Dei perfectio ultro consequitur ex praemissis in Quaest. 3. Unumquodque enim dicitur perfectum, in quantum est actu, imperfectum vero, in quantum habet privationem actus (1). Illud igitur quod est in summo actualitatis, utpote *purum Esse subsistens* cui nihil deest de actu, et non solum respective ad quemdam particularem entis gradum, sed etiam secundum considerationem omnino absolutam: huiusmodi, inquam, ens, oportet esse universaliter perfectum, a quo omnis defectus procul absistat.

Secunda quoque assertio facile fluit ex antea demonstratis. Quidquid enim perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa efficiente, vel secundum eamdem rationem, si sit agens univocum, vel eminentiori modo, si secus (2). Ostensum est autem in quarta via, Deum esse maxime ens, necnon et causam essendi iis omnibus quae in hoc universo nonnisi deficienter ac limitate sunt. Necesse igitur est ut quidquid perfectionis in diversis creaturis particulariter distribuitur, totum in Ipso sicut in fonte totius perfectionis praeexsistat (3), sed omnino unite atque incomposite, propter summam eius simplicitatem. Porro ea quae sunt diversa et multipartita in seipsis

(1) S. Thom. hic, art. 1 in corp.
(2) Ibid. art. 2.
(3) L. 2 c. Gent. c. 2.

non possunt praeexsistere in uno simplici nisi modo eminentiori. Ergo dicendum est, rerum omnium perfectiones exsistere in Deo per eminentiorem modum.

Hinc, quomodo in rebus possit similitudo ad Deum inveniri, vel non possit, considerari potest. Nam similitudo attenditur secundum quamdam convenientiam unius cum alio in aliqua perfectione, quae etiam similitudo est mutua, quando habetur inter plura unius ordinis, non mutua, si secus (1). Nunc autem effectus semper assimilatur agenti quantum ad formam qua agens agit, puta artificiatum artifici quantum ad formam artis sive ideam quae in artificis intellectu refulget. Cum igitur in Deo idea non sit accepta ab extrinseco, sed nihil aliud sit quam ratio intellecta specialis cuiusdam modi imitabilitatis ipsius divinae essentiae, necesse sane est ut in omni creatura similitudo divini esse inveniatur. Verum, ut ex praecedenti quaestione constat, Deus est totaliter et absolute supra omnem speciem et omne genus, et ideo non est possibile quod effectus ei assimilentur secundum eamdem univocam perfectionis rationem, sed solum secundum aliqualem analogiam proportionalitatis, de qua infra in Quaest. 13.

**Ex his igitur videre est,** quam sit utilis creaturarum consideratio ad divinae perfectionis cognitionem, ut eleganter exponit S. Thomas l. 2 c. Gent. c. 2: « Primo quidem, quia ex « factorum meditatione divinam sapientiam utcumque pos- « sumus et admirari et considerare. Ea enim quae arte fiunt,

(1) Itaque, licet creatura dici possit et debeat aliqualiter similis Deo, nullo tamen pacto sustinetur quod Deus sit similis creaturae. « Simile « enim alicui dicitur, quod eius possidet qualitatem vel formam. Quia « igitur id quod in Deo perfecte est, in rebus aliis per quamdam defi- « cientem participationem invenitur, illud secundum quod similitudo « attenditur, Dei quidem simpliciter est, non autem creaturae. Et sic « creatura habet quod Dei est; unde et Deo recte similis dicitur. Non « autem sic potest dici Deum habere quod creaturae est. Unde nec con- « venienter dicitur Deum creaturae similem esse, sicut nec hominem « dicimus suae imagini fore similem, cui tamen sua imago recte similis « enuntiatur. Multo igitur etiam minus proprie dicitur quod Deus crea- « turae *assimiletur*. Nam assimilatio motum ad similitudinem dicit, et sic « competit ei quod ab alio accipit unde simile ei sit. Creatura autem « accipit a Deo unde ei sit similis, non autem e converso ». L. 1 c. Gent. c. 29.

« ipsius artis sunt repraesentativa, utpote ad similitudinem « artis facta. Deus autem sua sapientia res in esse produxit, « propter quod dicitur : *Omnia in sapientia fecisti.* Unde ex « factorum consideratione divinam sapientiam colligere pos- « sumus sicut in rebus factis per quamdam communicationem « suae similitudinis impressam ; dicitur enim : *Effudit illam* « (sapientiam) *super omnia opera sua.* Unde Psalmista cum « diceret : *Mirabilis facta est scientia tua ex me, confortata est,* « *et non potero ad eam,* et adiungeret divinae illuminationis « auxilium cum dicit : *Nox illuminatio mea in deliciis meis,* « ex consideratione divinorum operum se adiutum ad divinam « sapientiam cognoscendam confitetur dicens : *Mirabilia opera* « *tua, et anima mea cognoscit nimis.* — Secundo, haec con- « sideratio in admirationem altissimae Dei virtutis ducit, et « per consequens in cordibus hominum reverentiam Dei parit. « Oportet enim quod virtus facientis eminentior rebus factis « intelligatur, et ideo dicitur : *Si virtutem et opera eorum,* « scilicet caeli et stellarum et elementorum mundi, *mirati* « *sunt,* scilicet philosophi, *intelligant quoniam qui fecit haec,* « *fortior est illis.* Ex hac autem admiratione Dei timor pro- « cedit et reverentia ; unde dicitur : *Magnum est nomen tuum* « *in fortitudine ; quis non timebit te, o Rex gentium?* — Ter- « tio, haec consideratio animos hominum in amorem divinae « bonitatis accendit. Quidquid enim perfectionis in diversis « creaturis particulariter distributum est, totum in Ipso uni- « versaliter est adunatum sicut in fonte totius bonitatis. Si « igitur creaturarum bonitas, pulchritudo et suavitas sic ani- « mos hominum allicit, ipsius Dei fons bonitatis, rivulis bo- « nitatum in singulis creaturis repertis diligenter comparatus, « animos hominum inflammatos totaliter ad se trahet. Unde « dicitur : *Delectasti me, Domine, in factura tua, et in operi-* « *bus manuum tuarum exsultabo.* Et alibi de filiis hominum « dicitur : *Inebriabuntur ab ubertate domus tuae,* quasi totius « creaturae, et sic, *torrente voluptatis tuae potabis eos; quoniam* « *apud te est fons vitae.* Et dicitur contra quosdam : *De his* « *quae videntur bona,* scilicet creaturis quae sunt bona per « quamdam participationem, *non potuerunt intelligere eum qui* « *est,* scilicet vere bonus, imo ipsa bonitas ».

Et de divina quidem perfectione hactenus. Nunc autem, quia ipsa perfectionis ratio in quantum ordinem dicit ad ap-

petitum ut quoddam ei conveniens, denominationem subit bonitatis : ideo rectissime consideratio perfectionis Dei completur per considerationem bonitatis ipsius, de qua sunt duae quaestiones sequentes.

QUAEST. V-VI.

## DE BONITATE DEI

Principia generalia quibus praesens doctrina innititur, exponit S. Thomas in tota continenter quaestione quinta, ubi agit de bono in communi.

Articulo primo docet, ens et bonum idem esse secundum rem, et differre secundum rationem tantum. Nam bonum addit supra ens rationem *appetibilis ;* atqui omne ens in quantum est ens in actu, adeoque aliquo modo perfectum, eo ipso appetibile est, saltem sibimetipsi et universitati rerum cuius est pars et perfectio. Nihilominus, non ab eodem dicitur aliquid *ens simpliciter,* et *bonum simpliciter*. Cum enim bonum habeat rationem perfecti, illud est simpliciter bonum, quod est totaliter perfectum, utpote cui nihil deest de actu quem natum est habere. Unde ratio boni simpliciter importat ultimum complementum, quod in creaturis non datur nisi per accidentales perfectiones substantiae superadditas. E contra, ratio entis simpliciter consistit in solo esse substantiali ; nam secundum quodlibet accidens unumquodque dicitur esse, non simpliciter, sed secundum quid tantum. Ideo S. Thomas in responsione ad primum : « Secundum primum esse quod est « substantiale, dicitur aliquid *ens simpliciter* et *bonum secun-* « *dum quid*, id est, in quantum est ens (habens scilicet per- « fectionem primam, nondum vero ultimam). Secundum vero « ultimum actum, dicitur aliquid *ens secundum quid,* et *bonum* « *simpliciter*. Sic ergo, quod dicit Boetius, quod in rebus aliud « est quod sunt bona, et aliud quod sunt : referendum est ad « esse bonum simpliciter et ad esse simpliciter, quia secun- « dum primum actum est aliquid ens simpliciter, et secundum « ultimum, bonum simpliciter : et tamen secundum primum « actum est quodammodo bonum, et secundum ultimum actum « est quodammodo ens ».

Consequenter, art. 2-4, docet Angelicus, ens esse ratione

prius quam bonum, quia appetibilitas consequitur in intellectu actualitatem entis, ut notum est in terminis. Si tamen compares rationem entis et rationem boni in ordine causalitatis, sic explicita formalitas boni prior est quam nuda formalitas entis. Etenim ens ut sic, explicat rationem causae efficientis, et bonum explicat rationem causae finalis; causa autem finalis est prima causarum, « quia agens non agit nisi « propter finem, et ab agente materia movetur ad formam » (1). Porro, in tantum dicitur bonum habere rationem finis, in quantum rationem habet appetibilis, ac per hoc natum est movere causam efficientem ea movendi ratione quae appetibili in quantum huiusmodi propria est.

Articulo item quinto ostenditur, bonum cuiuslibet creaturae consistere in modo, specie, et ordine, quae tria nihil aliud sunt quam mensura, numerus, et pondus, de quibus Sap. XI-21. Est autem *modus* iusta commensuratio et coaptatio principiorum quibus unumquodque constituitur, *species* est forma distinctiva secundum quam participat esse, *ordo* est habitudo ad finem et quies in fine convenienti. Atqui secundum haec tria attenditur completa creaturae perfectio, ac per hoc, bonitas. At vero bonum divinum non est in modo, specie, et ordine, quia Deus nullam mensuram habet, nec collocatur in certo gradu essendi, nec ordinatur ad aliud ut ad finem. Habet tamen ista eminenter, in quantum est summum ac primum principium omnis modi, omnis speciei, et omnis ordinis.

Denique in articulo sexto exponitur divisio boni, in bonum utile, bonum delectabile, et bonum honestum; quae divisio proprie convenit bono secundum formalem rationem eius. Nam aliquid terminat motum appetitus ut medium ad aliud, et sic est bonum utile, cui in quantum huiusmodi non propria inest bonitas, cum non sit appetibile nisi ipsa appetibilitate finis. Aliquid vero terminat motum appetitus ut per se appetibile, sed hoc dupliciter: vel ut per se appetibile solummodo secundum sensum, et sic est bonum mere delectabile (quod tamen non est delectabile simpliciter); vel ut per se appetibile secundum rationem, et sic est bonum honestum, cuius consecutioni annexa est purissima delectatio, eo quod in huiusmodi bono appetitus superior perfecte quietatur.

(1) Art. 2 ad 1um.

Haec sunt quae de bono in communi compendiose tradit S. Thomas, nam accurata horum expositio alterius loci est; et post praeambulam hanc disquisitionem, de ipsa Dei bonitate tractat, ut sequitur:

## Thesis VII.

**Deus est summum bonum, et solus per essentiam bonus, cuius bonitate, tamquam primo principio exemplari, effectivo, et finali totius bonitatis, unumquodque dicitur et est bonum.**

Deus est summum bonum, quia est summum perfectum et simplicissimum subsistens, ut in superioribus fuit demonstratum. Quippe bonitas convertitur secundum rem cum perfectione, et ideo ibi pura et absoluta bonitas, ubi pura et absoluta perfectio, nihil de defectu aut de potentialitate admixtum habens. « Hinc est quod cum quaereret Moyses « divinam videre faciem seu gloriam, responsum est ei a « Domino, Exod. XXXIII-19: *Ego ostendam omne bonum tibi*, « per hoc dans intelligere, in se omnis bonitatis plenitudi- « nem esse ».

Rursus, solus Deus est per suam essentiam simpliciter bonus, ut inculcat Dominus in Evangelio, Luc. XVIII-19, dicens: *Nemo bonus nisi solus Deus*. Et ratio est quia unumquodque dicitur simpliciter bonum, secundum quod est perfectum. Est autem aliquid perfectum, in quantum exsistit in actu, et habet omnia necessaria ad suam perfectam operationem, et per suam perfectam operationem attingit id quod sibi conveniens est. Atqui haec omnia Deus solus per suam essentiam habet, cum ipse solus sit suum esse, et sua perfectissima operatio, et obiectum suae beatitudinis. Reliquae vero res non habent tria praedicta per essentiam suam, sed per aliqua quae superadduntur essentiae. Imo, dato etiam quod actu exsistant et operentur, possunt deficere a rectitudine operationis et ab ultimo fine. « et « pro tanto, bonitas completa vel absoluta (hoc est *bonitas sim-* « *pliciter*), in nobis et augetur et minuitur et totaliter aufertur, « quamvis substantialis bonitas (id est *bonitas secundum quid*),

(1) S. Thom. l. 1 c. Gent. c. 28.

« in nobis semper maneat ». Solus ergo Deus est per essentiam simpliciter bonus; caetera autem sunt bona, non per essentiam, sed per participationem.

Hinc, Dei bonitate unumquodque creatorum dicitur et est bonum. Non quod creaturae sint formaliter bonae bonitate increata; constat enim eas esse intrinsece bonas, similitudine quadam divinae bonitatis eis inhaerente, quae est bonitas unicuique propria. Sed cum plura habent ad aliquem principalem, habitudinem participantium ad participatum, nihil prohibet participantia denominari denominatione extrinseca a forma exsistente in principe analogo, ut dicetur infra, Quaest. 13, art. 5-6. A primo igitur per suam essentiam ente et bono, unumquodque potest dici bonum et ens, in quantum participat ipsum per modum cuiusdam assimilationis. « Et sic est « bonitas una omnium, et etiam multae bonitates ».

**Ex dictis sequitur** quod aliter Deus agit propter finem, et aliter creatura. Nam duplici modo potest quis agere propter finem, ut docet Angelicus in II, Dist. 1, q. 2, a. 1: vel *propter desiderium finis*, vel *propter amorem finis;* desiderium enim est rei non habitae, sed amor est rei quae habetur. Et ideo omni creaturae convenit agere propter desiderium finis, quia unicuique creaturae acquiritur ab alio bonum quod ex se non habet. Sed Deo competit agere solum propter amorem finis, quia eius bonitati nihil addi potest. Ipse enim bonitatem suam perfecte amat, et ex hoc vult ut bonitas sua diffundatur per modum qui possibilis est, videlicet per participationem quamdam, ex qua provenit utilitas soli creaturae divini boni similitudinem recipienti. Et ideo dici solet quod Deus fecit creaturam *propter bonitatem suam, considerando finem operantis;* sed fecit eam *propter utilitatem ipsiusmet creaturae, considerando finem operis.*

Sequitur praeterea quod divinam bonitatem aliquo modo appetunt universa, sive appetitu naturali, sive appetitu sensitivo, sive appetitu rationali: *appetitu naturali*, qui est inclinatio entis in convenientem perfectionem quam minime cognoscit; *appetitu sensitivo,* qui est inclinatio entis in convenientem perfectionem quam cognoscit, non tamen cognoscendo rationem convenientiae; *appetitu demum rationali,* qui est inclinatio consequens cognitionem perfectionis, necnon et rationis sub qua et propter quam conveniens atque appetibilis

est (1). Divina, inquam, bonitas est, quam appetunt universa. Si enim omne bonum creatum est quaedam participatio eius qui solus est per essentiam bonus, necesse est ut cuncta, appetendo suum bonum proprium, tendant in assimilationem divinae bonitatis eamque appetant in aliqua sui similitudine.

Sed praeter hoc, singulari prorsus modo proponitur Deus ut appetibile bonum creaturae rationali. Primo, quia creatura intellectualis potest supernaturaliter attingere divinam bonitatem in seipsa, non quidem ut perfectionem propriae suae naturae, sed ut obiectum immediatum suae operationis ac fruitionis, in quantum *est possibilis ad videndum et amandum Deum*. Secundo quia in bono etiam participato nata est appetere Deum explicite, nam ut dicitur de Verit. Q. 22, a. 2: « Sicut Deus propter hoc quod est primum efficiens, agit in « omni agente, ita propter hoc quod est ultimus finis, appe- « titur in omni fine. Sed hoc est appetere ipsum Deum impli- « cite; sic enim virtus primae causae est in secunda, ut principia « in conclusionibus; resolvere autem conclusiones in principia, « vel secundas causas in primas, est tantum virtutis rationalis. « Unde sola rationalis creatura potest secundarios fines in « ipsum Deum per quamdam viam resolutionis inducere, ut « sic ipsum Deum explicite appetat. Et sicut in demonstrativis « scientiis non recte sumitur conclusio nisi per resolutionem « in prima principia, ita appetitus creaturae rationalis non « est rectus nisi per appetitum explicitum ipsius Dei, actu « vel habitu ».

Sed iam sequitur consideratio de infinitate divina, et recto quidem ordine, cum infinitas supra rationem perfectionis et bonitatis nihil aliud addat quam omnis limitis remotionem.

(1) S. Thom. infra, Q. 59, a. 1.

QUAEST. VII.

## DE INFINITATE DEI

### THESIS VIII.

**Deus, ipseque solus, est in perfectione simpliciter infinitus.**

Infinitum, quantum est ex vi vocis, illud est quod caret termino seu limite. Limes autem nunc sumitur pro negatione plenitudinis perfectionis, vel respectu totius ordinis entis, et sic est *infinitas simpliciter*, vel in aliquo particulari gradu eius, et sic est *infinitas secundum quid*. Hinc patet, considerari nunc infinitatem quae se tenet ex parte actus, non autem illam quae se tenet ex parte potentiae, id est capacitatis receptivae actus. Haec enim sita est in indifferentia ad quaslibet formas, sicut dicitur materia prima habere infinitatem in quantum indifferenter se habet ad omnes formas substantiales, quarum omnium disiunctive est capax; et similiter materia secunda, in quantum de se est indifferens ad omnes formas accidentales, puta figuras quas in infinitum potest suscipere. Verum huiusmodi infinitas est infinitas informitatis et imperfectionis, ut constat; quare de ea sermo esse non potest, cum de Deo agitur qui est summe perfectus.

§ 1.

Demonstratio infinitatis Dei ad sequentia capita reducitur. Exsistit ens incausatum quod per se necesse est esse. Huiusmodi autem est necessario summe simplex et cuiusvis compositionis expers. Rursus ens summe simplex est purum Esse subsistens. Sed purum Esse subsistens nullum in linea essendi limitem compatitur. Ergo est simpliciter in omni perfectione infinitum.

In hoc processu omnia fuerunt iam fuse declarata, excepta ultima praemissa et consequentia eius. Porro consequentia videtur esse nota in terminis cuicumque intelligenti vim terminorum. Nam *esse* est perfectio perfectionum omnium, id est actualitas cuiusvis perfectionis possibilis, cum nihil perfectionis sit aut concipi possit, ad quod ratio essendi se non ex-

tendat; nihil quod extra amplitudinem seu comprehensionem ipsius *esse* inveniatur. Si quid igitur sine limite est secundum ipsissimam essendi rationem, omnes perfectiones in summa eminentia comprehendat necesse est. Nunc autem principium immediatum unde ostenditur in Deo purificata conditio, facile declarari potest. Etenim *esse subsistens,* hoc est, actus essendi qui non componit cum alio principio potentiali in ordine ad constituendum aliquod *concretum quod est:* talis, inquam, exsistendi actus est *essendi perfectio absoluta,* scilicet soluta ab omni ordine transcendentali ad certam capacitatem in qua recipiatur. Sed absoluta perfectio de suo conceptu excludit omnem limitem in propria linea, prout omnes statim intelligunt cum *absolutum* nominant in quocumque genere actus. Hinc enim est quod ad significandum vitam, sapientiam, et quamcumque aliam perfectionem omni limite carentem, solemus omnes dicere *vitam subsistentem*, *sapientiam subsistentem*, sive *ipsam vitam*, *ipsam sapientiam,* etc., semper convertendo conceptum perfectionis subsistentis, id est absolutae, cum conceptu perfectionis non minoratae, ac per hoc, illimitatae. Porro per subsistentem perfectionem nihil aliud intelligimus quam simplicem perfectionem consistentem in seipsa, hoc est, irreceptam in quacumque potentia subiectiva, et pro tanto longe aliter se habentem ac apud nos, ubi (ut aliquo exemplo utar), ultimus actus vitae vel sapientiae, puta vivere vel sapere in actu secundo, evidentissime invenitur receptum per modum accidentis in subiecto. Ergo si detur Esse subsistens, oportet ut sit sine limite in linea essendi, ac per consequens, perfectione simpliciter infinitum, iuxta illud Psalm. CXLIV-3: *Magnus Dominus, et laudabilis nimis*, *et magnitudinis* (perfectionis) *eius non est finis.*

Ad rem S. Thomas, de Pot. Q. 1, a. 2: « Deus est infini« tus, quod sic videri potest. Esse enim hominis termina« tum est ad hominis speciem, quia est receptum in natura « speciei humanae, et simile est de esse equi vel cuiuslibet « creaturae. Esse autem Dei, cum non sit in aliquo receptum, « sed sit esse purum, non limitatur ad aliquem modum per« fectionis essendi, sed totum esse in se habet ». Et l. 1 c. Gent. c. 43: « Omnis actus alteri inhaerens terminationem « recipit ex eo in quo est.... Actus igitur in nullo exsistens, « nullo terminatur, utputa si albedo esset per se exsistens,

« perfectio albedinis in ea non terminaretur, quominus haberet « quidquid de perfectione albedinis haberi potest. Deus autem « est actus nullo modo in alio exsistens, quia non est forma « in materia, nec esse suum inhaeret alicui formae vel natu- « rae, cum ipse sit suum esse. Relinquitur ergo ipsum esse « infinitum ». Et in I, D. 43, Q. 1, a. 1: « Omnis forma in « propria ratione si abstracte consideretur, infinitatem habet, « sicut in albedine abstracte intellecta, ratio albedinis non est « finita ad aliquid, sed tamen ratio coloris et ratio essendi « determinatur in ea et contrahitur ad determinatam speciem. « Et ideo illud quod habet esse absolutum et nullo modo « receptum in aliquo, imo ipsemet est suum esse, illud est « infinitum simpliciter, et ideo essentia eius infinita est, et « bonitas eius, et quidquid aliud de eo dicitur, quia nihil « eorum limitatur ad aliquid, sicut quod recipitur in aliquo, « limitatur ad capacitatem eius ».

**Opponitur primo:** *Esse subsistens dicit esse tantum. Sed esse tantum, non dicit totum quod potest dari de esse. Ergo ex hoc quod Deus sit esse subsistens, eius infinitas non recte deducitur.*

Respondeo: *Dist. mai.* Esse subsistens dicit esse tantum, id est, esse purum, de cuius ratione est ut non possit ei fieri additio, quia ex ipsa sua subsistentia in summa puritate importat determinatissime quidquid ad essendi perfectionem pertinere potest, *Conc. mai.* Dicit esse tantum, id est esse indeterminatissimum quod praescindit ab omni modo distincto essendi, et descendit ad sua inferiora per conceptus semper magis magisque expressos, *Neg. mai.* — Contradistinguo minorem, et nego consequentiam.

Scilicet ratio obscuritatis videtur esse in ea confusione de qua supra, cum de ontologismo ageretur; quia non satis distinguunt inter puram essendi perfectionem conceptam ut subsistentem in seipsa a parte rei, et rationem entis consideratam in summo abstractionis gradu, ut praescindentem ab omni modo determinato quo potest haberi. Etenim ens communissimum et transcendentale quod non est nisi in intellectu abstrahente, dicit quidem ens tantum, *sed ita ut de ratione eius sit quod possit ei fieri additio* (1). Non ergo importat quidquid de perfectione entis dari potest, sed imo, ut dictum est, tanto

(1) S. Thom. de Pot. q. 7. a. 2 ad 6um.

minus de perfectione habet, quanto ad plura extenditur, quae quocumque modo rationem essendi habent vel habere possunt. Verum, quam longe diversa sit ratio purae perfectionis, quae non est abstractio intellectus, sed ponit id quod a parte rei est et consistit in se, nemo est qui non videat. Huiusmodi enim dicit esse tantum, sed ita ut *de ratione eius sit quod non possit ei fieri additio;* quippe repugnat cuilibet contractioni seu limitationi, ut evidentissime apparebit consideranti rationes formales atque intrinsecas rerum. Si enim quaeras cur Socrates sit limitatus in intelligendo, nonnisi absurde responderes ipsum ideo esse limitate intelligentem, quia est intelligens, seu, rationem intrinsecam et formalem propter quam intelligentia in eo finitur, esse id quod ad ipsam pertinet actus intellectivi perfectionem. Sed ideo est limitate intelligens quia in eo aliquid aliud est praeter actum intelligendi, scilicet capacitas quaedam sive potentia receptiva actus, cui actus commensuratur. Nam capacitas de sui ratione dicit determinatam quamdam mensuram receptivam perfectionis, et ideo, assignando capacitatem praeter actum, optime reddo rationem limitationis, quae alias impossibilis est et repugnans. Haec nunc applica Esse subsistenti in quo nihil invenitur re aut conceptu, a perfectione essendi alienum. Si enim in essendo esset limitatum, nulla alia ratio formalis reddi posset nisi haec: ideo caret aliqua perfectione essendi, quia est pura essendi perfectio, quod profecto in terminis absurdum est, et omnino contradictorium; relinquitur ergo quod sit infinitum. Et hoc dico affulgere omni intellectui extra scholae controversias, quando solum naturae ductum sequitur, et non impeditur systematibus praeconceptis. Nam quod Deus sit sapientia subsistens et bonitas subsistens, et si quid aliud huiusmodi, omnium vox est et sensus; in quo quidem loquendi modo nihil aliud significare intendunt nisi ipsam infinitatem sapientiae, bonitatis, et caeterorum attributorum. Et si quando hyperbolice volunt exprimere summam alicuius prudentiam, astutiam, vel qualemcumque qualitatem, quasi ille in se contineret quidquid de prudentia, astutia, etc., dari potest: est, inquiunt, subsistens prudentia, astutia personificata.... etc. Quin et ad exaggerandos defectus, eumdem dicendi modum adhibere solent: subsistens absurditas, ipsa inconsequentia, atque ita porro. O testimonium animae naturaliter veritati

consentientis! Denique, dum haec dicunt, non ad philosophica systemata arte composita, sed ad communem illam veritatis regulam respiciunt, quae sponte sua ex puro rationis fonte per cognitionem primorum principiorum in unoquoque exoritur.

**Opponitur secundo:** *Principium totius demonstrationis est, quod forma seu perfectio non finitur nisi per materiam; unde forma quae non est nata recipi in materia, est infinita. Sed exhinc sequeretur essentiam angeli esse infinitam, cum sit forma in materia irreceptibilis. Falsitas autem consequentis ostendit inanitatem antecedentis.*

Respondeo principium demonstrationis esse, quod perfectio seu actus contrahitur intra latitudinem suae rationis per potentiam subiectivam in qua recipitur, et ad quam transcendentalem ordinem habet. Ipse enim transcendentalis ordo ad potentiam subiectivam facit perfectionem in sua linea non absolutam, sed determinatam ad hanc vel illam particularem capacitatem. Videndum igitur est, cuiusnam latitudinis sit actus in sua absoluta ratione consideratus. Nam si sermo sit de eo actu qui est actus tantum, et in propria linea ad omnem omnino perfectionem se extendit, recte ex eius irreceptibilitate deducetur infinitas simpliciter. Et sic est de esse, quod est formalissimum omnium et ultima omnium actualitas. Nunc autem aliter est de actu qui non est actus simpliciter, sed solum in ordine essentiae, utpote ponens specificam quamdam rationem participandi seu recipiendi esse. Etenim talis actus qui sub diversa consideratione est actus simul et potentia, non excedit in tota sua latitudine terminos speciei quam constituit. Quare, si sit irreceptus in potentia illius ordinis in quo est actus, scilicet in materia, sequitur tantum quod sit in ipso ordine suo illimitatus, ac per hoc infinitus non simpliciter, sed secundum quid, ut de essentia angelica in § 2 dicetur.

**Opponitur tertio:** *Pura essendi perfectio non est nisi perfectio exsistentiae. Sed perfectio exsistentiae non dicit perfectionem vitae, intelligentiae, et alias huiusmodi. Ergo perfectio essendi etiam infinita, non includit omnes perfectiones.*

Respondeo: *Dist. mai.* Pura essendi perfectio, non est nisi perfectio exsistentiae habentis ordinem transcendentalem ad aliquam capacitatem essentiae in qua recipitur, et ad quam

contrahitur, *neg. mai.* Non est nisi perfectio exsistentiae irreceptae et per se subsistentis, *conc. mai.* — Ad minorem vero : Perfectio exsistentiae recepta in potentia essentiae non dicit perfectionem vitae, intelligentiae, aliasque huiusmodi; et tamen dicit ultimam perfectionem harummet perfectionum, *conc. min.* Alias, *neg. min.* Hinc, quoad esse irreceptum et per se subsistens, *subdist.* Non dicit apud nos omnes perfectiones simplices secundum explicitas notas sui conceptus, *conc.* Secundum comprehensionem implicitam, *neg.*

Explico : ex hoc quod nullum novimus *esse*, nisi receptum in potentia essentiae, necesse est ut ipsum essendi actum apprehendamus tamquam distinctum a variis formis essendi quae in genera et species distribuuntur, exsistentiae perfectionem semper concipientes pure *ut quo* aliquid cuiuscumque gradus consistit extra causas, et exercet suam propriam nobilitatem in natura rerum. Hinc etiam non valemus efformare conceptum qui cum sit eiusdem veluti ordinis cum Esse subsistente, referat explicite illud quod in eminenti eius simplicitate respondet ei quod est apud nos, non esse ipsum, sed solum ratio habendi et participandi esse. At vero, etsi in nostro modo concipiendi, exsistentiae perfectio distinguatur semper a perfectionibus secundum quas participatur exsistentia, ipsam tamen exsistentiam probe intelligimus, ut quae sit de conceptu suo perfectio ultima perfectionum omnium. Quapropter, si ponatur subsistens et irrecepta in potentia subiectiva, necesse est ut *per modum summae identitatis* comprehendat perfectiones omnes. quarum alias est suprema actualitas *per modum compositionis;* atque hoc pacto in conceptu purae exsistentiae subsistentis continetur implicite plenitudo omnium aliarum perfectionum simplicium, quamvis non explicite, propter deficientiam et debilitatem intellectus nostri.

**Opponitur quarto :** *Esto quod in conceptu Esse subsistentis includatur omnimoda illimitatio in essendo. Sed inde perperam infertur obiectiva Dei infinitas, quia fit indebitus transitus ab ordine ideali ad ordinem realem, uti supra dictum est, cum de argumento S. Anselmi ageretur.*

Respondeo : Fieret indebitus transitus ab ordine ideali ad ordinem obiectivum, si ex hoc quod qualemcumque conceptum habeo Esse subsistentis, concluderem dari a parte rei Esse subsistens, et consequenter infinitum, *conc.* Si probata aliunde

exsistentia eius, solum concludo ipsum habere necessario quidquid continetur in propria ratione sub qua exsistere monstratum est, *neg.*

Sane vero, ex hoc quod perfectio absoluta respuit omnem limitem secundum suam formalem rationem, non concludimus esse a parte rei perfectionem eiusmodi in suo ordine infinitam. Sed solum concludimus quod si est a parte rei Esse irreceptum et subsistens, oportet ut sit sine limite et sine fine in ordine essendi; et legitima conclusio est, cum intellectus noster non sit falsus apprehendendo essentias rerum, et fieri omnino non possit ut contradictoria sint simul. Nunc autem, vere exsistere Esse absolutum (id est non relatum relatione transcendentali ad distinctam capacitatem essentiae, ipsius esse receptivam), demonstratum est in superioribus, per eam viam qua ab effectibus nostrae experientiae subiectis ad causam primam ascenditur.

§ 2.

Restat ut *solus Deus* ostendatur simpliciter infinitus; et facile constat, quia impossibile est dari plura infinita simpliciter, ut infra dicetur. Praeterea infinitas sequitur ad rationem esse subsistentis, quae nulli alii competit nisi soli Deo iuxta praemissa in Quaest. 3. Potest tamen, ut docet S. Thomas, art. 2 huius quaestionis, aliquid aliud esse infinitum *secundum quid,* hoc est in aliquo particulari gradu essendi; quod sic patet.

Omne illud quod est post primum ens, ut dicitur de Spirit. Creat. a. 1 in corp., cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum per quod ipsum esse contrahitur; et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum. Insuper necesse est ut esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participantem ipsum, sicut actus ad potentiam. Nunc autem considerandum est quod ipsa natura (essentia) creata, tametsi habeat rationem potentiae seu capacitatis subiectivae respectu actus essendi qui est ultima actualitas, ac per hoc, certis circumscribat limitibus esse quod in ea recipitur, tamen purae potentiae rationem nequaquam habere potest. Est enim certa imitatio divinae essentiae, et pro tanto determinata aliqua forma, et

specificus quidam gradus perfectionis secundum quem habetur exsistentia. Ideo essentia creata quae se habet ad totum subsistens ut principium potentiale, nihilominus in proprio ordine subiecti actus essendi, seu formae determinativae ipsius esse, considerari omnino debet ut quiddam actuale. Unde rursus in hoc ipso ordine suo, vel actus purus est et irreceptus, vel non. Si prius, est forma separata; est in sua specie suoque gradu illimitata, ac per consequens necessario unica, utpote continens quidquid de ratione talis gradus dari potest: quippe in quolibet ordine, « nullus actus invenitur finiri « nisi per potentiam quae est eius receptiva ». Si posterius, ipsa essentia est composita ex actu et potentia, hoc est ex forma et materia contrahente formam; quo fit ut in eadem specie (cuius perfectio in unoquoque limitatur), individua multiplicari possint. Sic igitur, « manifestum est quod illa « quorum formae sunt in materia, sunt simpliciter finita. Si « autem sint aliquae formae creatae non receptae in materia, « sed per se subsistentes (ut de Angelis tenendum est), erunt « quidem infinitae secundum quid, in quantum huiusmodi « formae non terminantur neque contrahuntur per aliquam « materiam. Sed quia forma creata sic subsistens habet esse, « et non est suum esse, necesse est quod ipsum eius esse sit « receptum et contractum ad terminatam naturam. Unde non « potest esse infinitum simpliciter » (1).

Caeterum ea quae in hac quaestione addit S. Thomas de infinito, sive secundum dimensiones, sive secundum multitudinem, utpote ad rem nostram directe non pertinentia, consulto praetermittuntur. Et quia attribuitur Deo quod sit ubique et in omnibus rebus, in quantum est incircumscriptibilis et infinitus, ideo considerationi divinae infinitatis statim adiungimus considerationem de immensitate et ubiquitate, ut sequitur.

(1) S. Thomas, hic. art. 2.

Quaest. VIII.

# DE UBIQUITATE ET IMMENSITATE DEI

« Quia infinito convenire videtur quod ubique et in omni-« bus sit, considerandum est utrum hoc Deo conveniat, et « circa hoc quaeruntur quatuor : *primo*, utrum Deus sit in « omnibus rebus ; *secundo*, utrum Deus sit ubique ; *tertio,* utrum « Deus sit ubique per essentiam et potentiam et praesen-« tiam ; *quarto,* utrum esse ubique sit proprium Dei ». Ita S. Thomas in prooemio huius quaestionis, ubi nihil explicite de ipsa Dei immensitate determinat. Verum, cum ubiquitas soli Deo propria non consequatur infinitatem, nisi prout infinitas importat omnimodam indefinibilitatem secundum locales dimensiones, consideratio immensitatis omnino ad praesentem doctrinam reducitur. Sit itaque :

## Thesis IX.

**Deus omnibus rebus intime inexsistit ut causa essendi. Hinc, ratione operationis qua omnia portat verbo virtutis suae, est per suam essentiam ubique locorum praesens ; et quia haec ipsa virtus eius ad nullam dimensionem spatii vel realis vel possibilis finitur aut finiri unquam posset, ideo penitus indefinibilis dicendus est et immensus.**

§ 1.

De Deo ait Apostolus, Heb. I-3 : « Portans omnia verbo « virtutis suae ». *Omnia,* inquit, id est, quaecumque praeter Deum sunt et a Deo esse participant ; *verbo virtutis*, id est, efficacia omnipotentiae suae. Porro *portari* illud dicitur quod a se stare nequit, sed necesse habet concidere statim ac portantis virtus sese subtraxerit. Quidquid igitur praeter Deum est, in tantum est et in esse perseverat, in quantum divina virtus iugiter ei applicatur, influens esse. Quocirca Augustinus l. 4 de Gen. ad litt. c. 12 : « Creatoris namque potentia, et omni-« potentis atque omnitenentis virtus causa subsistendi est « omni creaturae ; quae virtus ab eis quae creata sunt, si ali-« quando cessaret, simul et illorum cessaret species, omnisque

« natura concideret. Neque enim sicut structor aedium cum « fabricaverit, abscedit, atque illo cessante atque abscedente, « stat opus eius : ita mundus vel ictu oculi stare poterit, si « ei Deus regimen subtraxerit ». Nunc autem virtus Dei nihil aliud est quam ipsa Dei essentia, cum Deus non agat per virtutem a se distinctam. Ergo oportet ut per essentiam suam adsit omnibus quae sunt, eo solum nomine quod sunt; adsit, inquam, et non qualicumque modo, sed maxime intime, quia ratio entis sub qua a Deo dependent, ea est qua intimior nec esse nec cogitari potest.

Huic argumento quod ex Scripturae doctrina desumptum est, addi potest et aliud fundatum super his quae in quarta via (1) fuerunt superius declarata. Ibi enim ostensum est, Deum esse causam essendi immediatam immediatione saltem virtutis (2), rebus omnibus in quibus non est nisi minorata

(1) Vide supra, Quaest. 2, Thes. IV § 4.

(2) Duplex est immediatio agentis : scilicet, secundum suppositum agens, quae dicitur *immediatio suppositi*, et secundum virtutem agendi quae dicitur *immediatio virtutis*. Est autem immediatio virtutis, ait Caietanus in hunc locum, quando virtus agentis iungitur effectui, non mendicando talem coniunctionem ab aliqua alia virtute; et propterea, quanto agens est superius, tanto immediatius agit immediatione virtutis, quoniam inferius agit virtute superioris, et non e converso. Immediatio autem suppositi est, quando inter suppositum agens et effectum, nullum mediat suppositum subordinatum coagens; et propterea, quanto agens est inferius, tanto est immediatius immediatione suppositi.

Nunc autem ad praesens non refert, utrum Deus sit omnibus indifferenter rebus causa essendi immediata immediatione tam virtutis quam suppositi, an quibusdam tantum, puta superioribus; inferioribus vero, sola immediatione virtutis. Nam etsi apud nos, ille qui agit per instrumentum, non sit per substantiam suam immediate praesens effectui, sed solum per virtutem, non tamen tenet consequentia a nobis ad Deum. Et ratio est quia Deus est sua virtus. At in corporeis virtus activa neque idem est cum substantia, neque eumdem habet praesentiae modum; praesentia enim virtutis attenditur secundum ordinem causalitatis, praesentia vero substantiae secundum ordinem situs. Unde Ferrariensis in 3 c. Gent. c. 70 : « Quia substantia corporea non est idem cum virtute qua agit, « non oportet, si virtus eius sit in aliqua re extrinseca, quod in ea sit « sua substantia, cum substantia eius non dicatur esse nisi ubi ritualiter « collocatur; virtus autem dicatur esse etiam ubi aliquid per ipsam cau- « saliter attingitur. Quia vero substantia divina est idem quod sua virtus, « ideo ubi est eius virtus, ibi est eius substantia. Ex quo sequitur quod

essendi perfectio. Iam, si omnia quae diminute sunt, et praeter Deum sunt, pendent *in essendo* a Deo qui solus maxime est, ergo divina virtus indesinenter eis coniungatur oportet, quia nunquam potest removeri virtus causae, quin eo ipso cesset in effectu ratio secundum quam a causa dependet: ut si effectus ab aliquo dependeat quoad fieri tantum, abscedente causa, cessat fieri ; sin autem quoad esse, abscedente causa, cessat et esse. « Et ideo, remoto aedificatore, non tollitur *esse* « domus, cuius (esse) causa est gravitas lapidum quae manet, « sed *fieri* domus, cuius causa erat. Et similiter, remota causa « essendi, tollitur esse ; unde dicit Gregorius l. 6 Moral. c. 18, « quod *omnia in nihilum deciderent, nisi ea manus omnipo-* « *tentis contineret.* Unde oportet quod operatio ipsius quae dat « esse, non sit intercisa, sed continua; unde dicitur Ioan. V: « *Pater meus usque nunc operatur,* etc. Ex quibus omnibus « aperte colligitur quod Deus est unicuique intimus, sicut esse « proprium rei est intimum ipsi rei, quae nec incipere nec « durare posset, nisi per operationem Dei per quam suo operi « coniungitur ut in eo sit » (1).

« si proprie volumus loqui, non sufficit ad hoc ut corpus aliquod dicatur « in aliud immediate agere, quod virtus eius sit immediata passo se- « cundum causalitatem ; sed requiritur etiam quod ipsum agens sit proxi- « mum passo situaliter, quia immediatio in corporibus, proprie loquendo, « attenditur secundum ordinem situs. Ad hoc autem quod Deus dicatur « agens immediatum absolute, sufficit ut virtus eius sit immediata causa- « liter, quia immediatio in Deo est tantum secundum ordinem causali- « tatis; et ideo, cum sua substantia sit idem quod sua virtus, ubi est « sua virtus, est etiam sua substantia, et ipsa causat immediate id quod « ab eius virtute immediate causatur ».

Sane vero dicendum omnino est, Deum esse immediatam causam omnium effectuum ad quos virtus creativa requiritur, immediatione tam virtutis quam suppositi, quia ad causandum et conservandum res prout ex nihilo sui et subiecti, nulla causa Deo coagere potest in ratione instrumenti. Sed haec veritas est alibi demonstranda, et recte in praesenti ab ea abstrahitur, quia vel ex sola immediatione virtutis sequitur Deum esse per essentiam in omni creatura. Porro immediatio virtutis aperte sequitur ex dictis in quarta via. Omnis enim perfectio minorata quae non est in aliquo vi essentiae suae, necessario est ab eo qui eam per essentiam habet, saltem ut a causa principali. Semper autem causa principalis immediate agit immediatione virtutis, ut vel ex sola definitione constat.

(1) S. Thom. in I, Dist. 37, q. 1, a. 1, in corp.

## § 2.

Ex dictis iam aperte sequitur Deum esse ubique locorum, iuxta illud Ierem. XXIII-24: « Coelum et terram ego impleo, « dicit Dominus ». Et rursus, Psalm. CXXXVIII-7: « Quo « ibo a spiritu tuo, et quo a facie tua fugiam? Si ascendero « in caelum, tu illic es; si descendero in infernum, ades; si « sumpsero pennas meas diluculo, et habitavero in extremis « maris, etenim illuc manus tua deducet me ». Et re quidem vera, si Deus est in omnibus rebus ut causa essendi, eo ipso est in omnibus locis, cum et locus sit quaedam res de genere quantitatis dimensivae. Replet etiam omnia loca, non quidem materialiter, sed efficienter, dando esse omnibus corporibus locatis quae sunt sub mensura loci et circumscribuntur loco.

Cum autem dicitur esse ubique per *potentiam*, *praesentiam* et *essentiam*, fundamentum distinctionis sumitur ex iis quae apud nos sunt, tum ut removeatur a Deo conditio creaturae, tum ut triplici errori occurratur. Homo enim non est per *essentiam* nisi in eo loco in quo circumscribitur eius substantia: per *praesentiam* vero dicitur esse ubi per essentiam non est, scilicet in toto spatio quod subditur conspectui eius; denique per *potentiam* eum esse contingit, ubi nec per essentiam est, nec per praesentiam, sicut episcopus in tota dioecesi sua, et Pontifex in universali Ecclesia. Deus autem non est alicubi per potentiam, quin ibi sit et per praesentiam; non per potentiam et praesentiam, quin simul per essentiam. Sed contra dualistas Manichaeos dicitur esse ubique per *potentiam*, ut significetur omnia subdi potestati eius. Contra eos qui negant providentiam, dicitur esse in omni loco per *praesentiam* (1), ut significetur omnia nuda esse et aperta oculis eius. Denique contra eos qui non fatentur eum portare omnia verbo virtutis suae, asseritur esse ubique et per *essentiam*, ut significetur ipsum adesse omnibus ut causam essendi (2). Qua demum ratione soli

(1) Speculator adstat desuper,
Qui nos diebus omnibus,
Actusque nostros prospicit
A luce prima in vesperum. (Brev. Rom. Hymn. Laudum Feriae V).

(2) Quoad modum specialem quo Deus est in iustis gratia ornatis, ut cognitus in cognoscente et amatus in amante, vide lib. 2 huius operis, ubi de missionibus divinarum Personarum, Quaest. 43.

Deo propria sit ubiquitas, facile est videre. Certe, si mundus corporeus non haberet dimensiones excedentes mensuram eius in quod potest se extendere virtus alicuius angeli, nihil prohiberet quominus dictus angelus aliquando esset ubique. Sed hoc per accidens, tum quia si crescerent dimensiones universi, amplius ubique esse non posset; tum quia, quacunque hypothesi facta, numquam foret in omnibus locis ex necessitate exsistentiae ipsorum. At Deus *per se* et *necessario* ubique esse debet, quia si cessaret ab operatione qua contingit omnia loca, hoc ipso desineret esse haec rerum universitas. Unde Ambrosius lib. 1 de Spiritu Sancto, c. 7: « Quis audeat creaturam dicere Spiritum Sanctum, qui in « omnibus et ubique et semper est? Quod utique divinitatis « est proprium ».

Consideratione autem digna est quam maxime, ratio formalis quae huic Dei praesentiae in loco assignatur. « Sicut in « simultate et contactu corporum, aut locati et loci, duo sunt: « scilicet substantia quae est id *quod* dicitur esse simul cum « altero, et id *quo* talis substantia dicitur simul cum alia esse, « scilicet quantitas dimensiva: ita in simultate et contactu « quo Deus dicitur in rebus esse, duo sunt, scilicet substantia « divina quae est id *quod* est in rebus, et eius continuata « operatio quae est id *quo* hoc sibi convenit. Propter hoc « saepenumero dicitur a S. Thoma, quod *Deus et quaelibet « substantia spiritualis est in loco per operationem;* quia videlicet « ipsa substantia est id *quod* est in loco, *operatio vero est sibi « ratio exsistendi in loco,* sicut substantia corporis continetur « loco, dimensio vero est sibi ratio quod a loco contineatur. « Et sicut *non oportet substantiam corpoream prius esse in loco, « quam propriis dimensionibus attingat locum,* sed utrumque « simul est, unum sicut *quo,* alterum sicut *quod:* ita non oportet « Deum et substantiam spiritualem prius esse in loco, quam « operetur in loco, sed utrumque simul est in loco, substantia « sicut *quod,* operatio vero sicut *quo.* Licet enim operari prae- « supponat esse, non tamen operari in loco praesupponit esse « in loco, in spiritualibus; sicut licet quantitas praesupponat « substantiam in qua sit, non tamen quantitatem esse in loco, « sive contingere locum, praesupponit substantiam esse in « loco, sed e converso » (1). Plures tamen ex recentioribus

(1) Ferrariensis, in 3 c. Gent. c. 68.

theologis, post Scotum, non consentiunt, sed in ea sunt sententia ut existiment Deum non dici esse alicubi a contactu et actione qua immediate ibi operetur, sed a relatione praesentiae quae per comparationem ad spatium antecedit omnem operationem divinam. Ita inter alios Molina in primam Partem, Q. 8, Disp. 4. Muniunt autem se sequentibus rationibus.

**Dicunt primo**: « *Prius est Deum praesentem esse spatio in* « *quo aliquid immediate operatur, quam eum ibidem operari.* « *Praesentia namque atque indistantia a spatio in quo aliquid* « *immediate est efficiendum, conditio est praerequisita ad actio-* « *nem immediatam, imo est conditio omnino ad id necessaria* ».

Respondeo: Falsitas huius rationis, cum de Deo agitur, vel ex hoc solo evidenter apparet, quod ipsum spatium est aliquid creatum a Deo (1). Si ergo prius est Deum esse praesentem spatio quam eum ibidem operari, prius etiam est Deum esse in creatura quam eum creare creaturam. Et non est medium evadendi, nisi forte fingas realem Dei praesentiam in spatio non reali, sed mere imaginario, asserendo *Deum esse extra caelum in spatio infinito, et pari ratione fuisse ante mundi creationem in spatio in quo mundum creavit.* Quae omnia prorsus inintelligibilia sunt.

Dicendum igitur est, principium istud, *prius est contingere locum quam operari in loco*, verissimum esse de corporibus propter duas rationes. Primo quia unum corpus ab alio corpore distantia locorum positive distat. Quippe corpora sunt in loco localiter, hoc est, per commensurationem propriarum dimensionum ad dimensiones ambientes, quo fit ut corpus *A* loco *A'* circumscriptum, tota distantia dimensionum interiacentium distet a corpore *B* loco *B'* pariter circumscripto. Oportet igitur hanc distantiam per motum localem prius

(1) Spatium nihil aliud est quam dimensiva extensio in latum, longum, et profundum. Et spatium quidem reale constituitur per dimensiones vel continuas vel contiguas actu exsistentes, spatium vero imaginarium per dimensiones imaginatas, et ideo nihil omnino est extra phantasiam imaginantis. Locus est pars spatii quam mole sua corpus aliquod replere natum est; et potest considerari, vel ex parte corporis contenti, vel ex parte continentis. Proprie tamen accipitur ex parte continentis, et sic definitur ab Aristotele, *superficies corporis continentis, immobilis, prima*, ut in philosophia explicari solet.

pertransiri, ut quolibet contactu unum possit alterum contingere. Altera ratio est, priori valde affinis, quia in corporibus quantitas est primum accidens, quo mediante, caetera omnia substantiae insunt; unde est impossibile ut potentia activa substantiae corporeae applicetur passo, nisi praevio contactu quantitativo quo corpus formaliter constituitur in loco. Sed neutra ex his rationibus valet pro spiritibus. Nulla enim est aut esse potest localis distantia inter spiritum et quodlibet corpus, quia spiritus non potest esse in loco localiter, quasi sub mensura loci exsistens. Insuper virtus operativa spiritualis substantiae non subiectatur in quantitate, sed omnem ordinem dimensionum quibus spatia constituuntur, transcendit. Nihil ergo valet ratio allata, non solum respectu Dei, sed nec etiam respectu cuiuscumque substantiae spiritualis, nisi quis fingat ipsos puros spiritus esse sub locorum mensura constitutos. Atqui, ut Boetius ait l. de Hebdom., « quaedam sunt communes animi conceptiones, et per se notae « apud sapientes, ut incorporalia in loco non esse », scilicet per modum loci.

**Dicunt secundo:** « *Prius est Deum operari ad extra, quam* « *esse in rebus creatis, illisve praesentem esse. Haec manifesta* « *est, quoniam relatio praesentiae Dei, comparatione rerum* « *creatarum supponit earum exsistentiam. Actio autem Dei* « *prior est exsistentia illarum, utpote per quam res creatae* « *accipiunt esse. Ergo prius est operari Deum ad extra, quam* « *ipsum esse in rebus creatis, illisve praesentem esse* ».

Respondeo, praesentiam sumi nunc posse, vel pro coniunctione Dei cum rebus, vel pro relatione ad rem cui coniungitur. Si pro relatione ipsa, sic non est nisi ens rationis in Deo, quod secundum intellectum consequitur exsistentiam creaturae. Ast, quaestio praesens respicit ipsam coniunctionem ex qua resultat praesentiae relatio, et sic non prius est Deum operari ad extra, quam coniungi rebus, sed est unum idemque, quia contactus divinus non supponit creaturas, sed est quo creaturae fiunt et primo esse incipiunt.

**Dicunt tertio:** « *Ex praesentia atque exsistentia Dei in spatio* « *quae productionem rerum creatarum antecedit, et ex praesentia* « *et exsistentia rerum creatarum in eodem spatio quae posterior* « *est productione qua in eo producuntur, resultat praesentia* « *atque exsistentia Dei in rebus creatis. Quia enim Deus et res*

« *creatae praesentes sunt eidem spatio, praesentes etiam sunt* « *inter se* ».

Respondeo negando simpliciter et absolute tum assertionem, tum rationem allatam. Quaeritur enim quid sit spatium istud commune cui praesentes essent tam creaturae quam Deus, ut inde resultaret praesentia Dei ad creaturas et creaturarum ad Deum. Nam si est commune Deo et creaturae, eo ipso nec creatura est, nec Deus; ergo nihil. Si autem nihil, tota adversariorum positio non est nisi lusus imaginationis. Remanet igitur ut ratio formalis exsistentiae Dei in omnibus locis, sit operatio qua rebus quantitativis influit esse, contingens eas contactu virtutis omnipotentiae.

§ 3.

Et nunc ex praemissis immensitas Dei sponte sua consequitur, prout immensitas a Deo removet mensuram determinatae limitationis, ultra quam praesentia eius in spatio sese non posset extendere. Nam si ratio exsistentiae Dei in spatio est virtus operativa qua spatium creat et conservat, si insuper virtus operativa eius est sine mensura et semper in infinitum excedit quoslibet effectus suos, constat Deum nullo unquam spatio posse *definiri*. Unde dicitur 3 Reg. VIII-27 : « Ergone « putandum est quod vere Deus habitet super terram? Si « enim coelum et coeli coelorum te capere non possunt, quanto « magis domus haec quam aedificavi? » Et rursus, Iob XI-8: « Excelsior caelo est, et quid facies? Profundior inferno, et « unde cognosces? Longior terra mensura eius, et latior mari ». Et rursus, Baruch III-25: « Magnus est, et non habet finem, « excelsus et immensus ».

Cavendum autem quam maxime est a falsa immensitatis imaginatione, in qua implicatum se aliquando fuisse Augustinus confitetur: « Constituebam, inquit l. 7 Confess. c. 5, in « conspectu spiritus mei universam creaturam, quidquid in ea « cernere possumus, sicuti est terra, et mare, et aer, et sidera « et arbores, et animalia mortalia, et quidquid in ea non vi- « demus, sicut firmamentum caeli, insuper et omnes angelos « et cuncta spiritualia eius; sed etiam ipsa, quasi corpora « essent, locis et locis ordinavit imaginatio mea. Et feci unam « massam grandem distinctam generibus corporum creaturam

« tuam, sive quae vera corpora erant, sive quae ipse pro spi-« ritibus finxeram ; et eam feci grandem, non quantum erat, « quod scire non poteram, sed quantum libuit, undiqueversum « sane finitam. Te autem, Domine, ex omni parte ambientem « eam et penetrantem, sed usquequaque infinitum: tamquam « si mare esset ubique, et undique per immensa spatia infi-« nitum solum mare, et haberet intra se spongiam quamlibet « magnam, sed finitam tamen, plena esset utique spongia illa « ex omni sua parte ex immenso mari: sic creaturam tuam « finitam te infinito plenam putabam, et dicebam: Ecce Deus, « et ecce quae creavit Deus, et bonus est Deus, atque his « validissime longissimeque praestantior, sed tamen bonus « bona creavit, et ecce quomodo ambit atque implet ea ».

Sic etiam nunc nonnulli cogitant Deum immensum quasi replentem ab aeterno infinita loca possibilia, et interminatis spatiis imaginariis praesentem; sed falso, quia si nulla corpora creasset, Deus nullibi esset, et tamen eodem semper titulo immensitas ei conveniret. Dicendum igitur est, immensitatem converti cum indefinibilitate secundum locales dimensiones, quatenus divina essentia ratione incommensurabilis virtutis operativae, potest quantum ex sese praesentialiter adesse quibuslibet assignabilibus spatii dimensionibus, et continere eas vi continentiae numquam exhaurienda, sed semper in infinitum excedente.

Hinc etiam apprime distinguenda est *ubiquitas* ab *immensitate*. Ubiquitas enim ponit in Deo relationem rationis ad omnia loca exsistentia in actu, et de eo praedicari debet in tempore, sicut alia omnia attributa importantia habitudinem ad creaturas qua exsistentes. Immensitas vero removet a Deo definibilitatem in spatio, et convenit ei, sive exsistat spatium, sive non exsistat; unde de eo praedicatur ab aeterno.

### Quaest. IX.

## DE IMMUTABILITATE DIVINA

Hucusque remota est a Deo compositio, et ut ostenderetur differentia inter simplicitatem divini Esse et simplicitatem quae in creatis rebus invenitur (nam in creaturis, ut dictum est, ea quae simplicia sunt, non sunt nisi principia entis,

sed simplicitas Dei est simplicitas subsistentis et summe perfecti), ideo insistendo semper viae remotionis per quam oportet nos a creaturis ad Deum ascendere, considerationi simplicitatis immediate annexa est consideratio perfectionis, bonitatis et infinitatis. Nunc autem dicendum venit de iis quae removent a Deo motum, quae tamen adhuc ad eius simplicitatem consequuntur.

## Thesis X.

**Proprium solius Dei est omnino immutabilem esse.**

§ 1.

Divinam immutabilitatem Sacrae Litterae evidentissime attestantur. Dicitur enim Iacob. I-17: « Apud quem non est « transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio ». Dicitur Numer. XXIII-19: « Non est Deus quasi homo, ut mutetur ». Dicitur Malach. III-6: « Ego sum Dominus et non mutor ». Eleganter etiam haec ipsa veritas proposita invenitur in eo loco Psalm. 101 quem recitat Paulus ad Hebraeos (1), ubi

(1) « Initio tu, Domine, terram fundasti, et opera manuum tuarum « sunt caeli. Ipsi peribunt, tu autem permanes; et omnes sicut vesti« mentum veterascent, et sicut opertorium mutabis eos, et mutabuntur. « Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient ». Peribunt ergo caeli qui nunc sunt, ut dicitur 2 Petr. III, aut potius in meliorem statum transformabuntur, id operante divina virtute, quae tanta facilitate hanc renovationem perficiet, quanta facilitate homo adveniente aestate mutat calidum vestimentum in vestimentum levius. Quod autem dicit *veterascent*, notandum quod duplici modo aliquid dici potest veterascere. Uno modo per deficientiam virtutis, sicut veterascunt senes, et autumno adveniente, folia. Alio modo, quatenus mutatis circumstantiis usui iam non potest inservire, licet in suo esse nondum defecerit, sicut vestimentum calidum veterascit, veniente canicula. Et hoc modo dicit Psaltes fore ut caeli veterascant; alias non esset verum quod scribit Apostolus: *adveniet dies Domini ut fur*, sed ex deficientia elementorum posset praevideri. Veterascent ergo, sicut hiemalis tunica in adventu aestatis. Considerandum enim est, caelos qui nunc sunt, conditos fuisse propter hominem in via, ut a *magnitudine speciei et creaturae cognoscibiliter posset Creator horum videri*. Quando autem consummatus erit numerus electorum in superna felicitate locandus, cessabit prior usus atque utilitas eorum, et

mutabilitati caelorum et futurae totius rerum universitatis transformationi, opponit Psaltes immobilem Dei permanentiam, ingeminando verba quae summam et sibi semper constantem divini Esse identitatem exprimunt: *Tu autem*, inquit, *idem ipse es*. Unde Augustinus l. 12 Confess. c. 7: « Et unde « utcumque erat (materia), nisi esset abs te, a quo sunt omnia, « in quantumcumque sunt? Sed tanto a te longius, quanto « dissimilius.... Itaque tu, Domine, *qui non es alias aliud*, *et* « *alias aliter*, *sed idipsum, et idipsum*, *et idipsum,* Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus omnipotens, in principio fe« cisti aliquid et de nihilo ».

Ratione etiam idem comprobatur, primo quia omne mutabile est in potentia ad terminum mutationis; sed Deus ut ostensum est, purus est actus excludens omnem potentiam receptivam; ergo est prorsus immutabilis. Praeterea omne quod mutatur, quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit, et ideo, in omni eo quod mutatur, attenditur quaedam compositio; sed Deus est summe simplex, ergo iterum cuilibet mutationi nequaquam obnoxius. Praeterea omne quod mutatur, mutatione sua aliquid acquirit, et pertingit ad illud ad quod prius non pertingebat; Deus autem cum sit infinitus, comprehendens in se plenitudinem totius esse, non potest acquirere aliquid, aut extendere se in id ad quod se non extendebat prius. Ergo nec mutatur, nec potest mutari. Ita S. Thomas in praesenti.

§ 2.

Omne aliud praeter Deum est mutabile. Id enim de qualibet creatura affirmant Scripturae: de creaturis pure corporalibus, ubi supra, Psalm. CI-26; de humana creatura, cui non est assimilandus Deus, ut mutari dicatur, Num. XXIII-19; de angelis demum, quorum plurimi ex gratia in malitiam fuerunt conversi, et de caelo ad infernum praecipitati, 2 Petr. II-4.

Ratione rursus demonstratur, et primo quidem quia quidquid non est esse per essentiam, sed habet esse causatum

tunc *velut amictum mutabis eos*, tunc *mutabuntur* et ad novum statum pertransient, ut sint in ornamentum gloriosae illius Ierusalem in qua Sancti laetabuntur in cubilibus suis.

ab alio, *vertibile est de esse ad non esse per potentiam in causa exsistentem* (1). Unde per respectum ad potentiam Dei absolutam omnis creatura est aequaliter mutabilis, quia aequaliter in nihilum vertibilis. Haec tamen mutabilitas est large accepta ut dicitur in I, D. 8, q. 3, a. 2, « quia in omni mutabili est « invenire aliquid quod substernitur ei quod per mutationem « amovetur, et de hoc dicitur quod potest mutari. Sed si ac- « cipiamus totum esse creaturae quod dependet a Deo, non « inveniremus aliquid substratum de quo possit dici quod « potest mutari ».

Unde ulterius consideranda est mutabilitas cuiuslibet creaturae, *per potentiam in ipsa creatura exsistentem*, quae est mutabilitas proprie dicta. Et corporea quidem, quorum essentia est composita ex materia et forma, sunt naturaliter mutabilia quoad ipsum esse substantiale, eo quod materia eorum est in potentia ad alias formas incompossibiles cum prima, et generato novo composito dissolvitur primum, fitque aliud essendi subiectum. Spiritualia vero mutabilia sunt, non quidem quoad esse substantiale, sed quoad accidentia, puta intellectiones, volitiones, et applicationem virtutis ad diversa. « Sic « igitur in omni creatura est potentia ad mutationem, vel « secundum esse substantiale sicut corpora corruptibilia, vel « secundum ordinem ad finem et applicationem virtutis ad « diversa, sicut in angelis. Et universaliter omnes creaturae « communiter sunt mutabiles secundum potentiam creantis, « in cuius potestate est esse et non esse earum. Unde cum

(1) Compositum ex essentia et esse non potest unquam directe destrui per potentiam in ipsa creatura exsistentem, quia nulla est possibilis potentia quae sit directe ad non esse. Unde nequit directe destrui, nisi per subtractionem divinae virtutis conservantis, (quae tamen subtractio foret omnino praeter et contra divinae ordinem sapientiae, et pro tanto dicitur creatura non esse vertibilis in nihilum absolutum, nisi per respectum ad potentiam Dei *absolutam*). Quod si in materialibus detur intrinseca et naturalis potentia cessandi ab esse, haec potentia non est directe et per se ad non esse, sed indirecte et per accidens tantum, ratione convertibilitatis substantiae corporeae in aliam, adeoque per motum entis in aliud ens, non autem entis in non ens. Super haec principia fundatur solida demonstratio immortalitatis animae rationalis et omnium formarum separatarum quae in essendo a materia non dependent.

« Deus nullo istorum modorum sit mutabilis, proprium eius « est omnino immutabilem esse » (1).

Et de divina immutabilitate, hactenus. Nunc autem, quia ratio aeternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum, ideo statim de ipsa Dei aeternitate agendum est.

Quaest. X.

## DE AETERNITATE DEI

### Thesis XI.

**Solus Deus est aeternus; creaturae vero omnes tempore vel aevo, necessario mensurantur.**

Aeternitas, aevum, et tempus sunt *durationes diversae rationis,* ex quibus solum tempus attingimus propria cognitione, quia in tempore sumus et tempore mensuramur. Unde si iudicaremus aeternitatem esse instar temporis a parte ante et a parte post infiniti, profecto erraremus; et si iudicaremus durationem incorruptibilium esse univocam cum duratione nostra temporanea, adhuc vehementer falleremur. Vere tamen dixerim, facilius nos ad conceptum *negativum* aeternitatis assurgere quam ad conceptum aevi, et ratio est quia ab aeternitate removetur omnis omnino successio, dum in aevo oportet componere immobilitatem cum quadam mobilitate, et intra certum medium consistere, quod et difficulter attingimus et profecto nullo penitus pacto imaginamur. — Differentiam autem inter aeternitatem, aevum, et tempus sic generaliter exponit S. Thomas: « Cum *aeternitas* sit mensura esse per« manentis, secundum quod aliquid recedit a permanentia es« sendi, secundum hoc recedit ab aeternitate. Quaedam autem « sic recedunt a permanentia essendi, quod esse eorum est « subiectum transmutationis vel in transmutatione consistit, « et huiusmodi mensurantur *tempore*, sicut omnis motus, et « etiam esse rerum corruptibilium. Quaedam vero recedunt « minus a permanentia essendi, quia esse eorum nec in trans-

(1) S. Thom. hic, art. 2, in corp.

« mutatione consistit, nec est subiectum transmutationis, ta-« men habet transmutationem adiunctam, vel in actu vel in « potentia..., sicut patet de angelis quod habent esse intrans-« mutabile quantum ad eorum naturam pertinet, cum trans-« mutabilitate secundum electionem, et cum transmutabilitate « intelligentiarum, et locorum suo modo: et ideo huiusmodi « mensurantur *aevo*, quod est medium inter aeternitatem et « tempus. Esse autem quod mensurat *aeternitas*, nec est mu-« tabile nec mutabilitati adiunctum. Sic ergo, tempus habet « prius et posterius; aevum autem non habet in se prius et « posterius, sed ei coniungi possunt; aeternitas autem non « habet prius neque posterius, neque ea compatitur » (1).

Igitur aeternum proprie dictum non est id quod *de facto* caret initio et fine; nam hoc modo, secundum opinionem quam S. Thomas non iudicat evidenter absurdam, non repugnat mundum esse aeternum. Rursus, aeternum non est id quod *de facto* nullam habet sibi adiunctam mutationem sive successionem. Unde etiamsi fingeres aliquam puram intelligentiam ab aeterno creatam, quae semper maneret sine ulla intellectionum vel affectionum novitate, adhuc non esset ens proprie aeternum, quia etsi non haberet successionem sibi adiunctam in actu, adhuc tamen eam posset habere. Quin imo, signata qualibet differentia temporis aut exsistentis aut possibilis, posset ab esse vergere in nihilum, non quidem per potentiam in ipsa exsistentem, sed per potentiam illius a quo habet esse et in esse conservatur, ut dictum est in quaestione praecedenti. Quapropter ex duobus notificatur aeternitas, scilicet ex absoluta *interminabilitate,* necnon et *intransmutabilitate*, utpote quae initium, finem, et quamlibet successionem omnino a se removet ut incompossibilem. « Aeternitas igitur est in-« terminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. Quod ex « collatione temporalium clarius liquet. Nam quidquid vivit « in tempore, id praesens a praeteritis ad futura procedit, « nihilque est in tempore constitutum, quod totum vitae suae « spatium pariter possit amplecti. Sed crastinum quidem non-« dum apprehendit, hesternum vero iam perdidit. Quod igitur « temporis patitur conditionem, licet illud, sicut de mundo « censuit Aristoteles, nec coeperit unquam esse, nec desinat,

(1) S. Thom. hic, art. 5, in corp.

« vitaque eius cum temporis infinitate tendatur, nondum tale « est ut aeternum esse iure credatur. Non enim totum simul « infinitae licet vitae spatium comprehendit atque complecti- « tur, sed futura nondum, transacta iam non habet. Quod « igitur interminabilis vitae plenitudinem totam pariter com- « prehendit ac possidet, cui neque futuri quidquam absit, nec « praeteriti fluxerit, id aeternum esse iure perhibetur; idque « necesse est, et sui compos praesens sibi semper assistere, « et infinitatem mobilis temporis habere praesentem » (1). Et haec duratio eius est, cui nihil deperire potest, nihil accrescere, cum sit *idipsum, et idipsum, et idipsum, Sanctus, Sanctus, Sanctus, Dominus Deus omnipotens.*

Inveniuntur autem in extremo opposito entia corruptibilia quae subiiciuntur motui vel humorum vel spirituum vitalium, aut qualicumque demum alterationi, ita scilicet ut ab eiusmodi vicissitudinibus pendeat perseverantia eorum in esse, hoc est conservatio vel dissolutio compositi. Sed si substantia ipsorum motui proprie dicto subiicitur, ab eoque pendet in ordine ad permanendum in esse, sequitur quod eorum permanentia non est tota simul, sed successiva et fluens, quia pro singulis momentis assignabilibus in cursu alicuius mobilis quod assumeretur in ratione mensurae, sunt in potentia intrinseca ad non esse. Mensurantur ergo *tempore*, quod successione constat; est enim tempus, iuxta Aristotelem, numerus

(1) Boetius, de Consol. l. 5, Pros. 6. — Ubi nota non esse confundendam immobilitatem de qua nunc est sermo, cum immobilitate quietis, si quies accipiatur pro carentia motus in eo quod natum est moveri et est in potentia ad motum. Hoc enim modo immobilitas sumeretur *privative*, seseque haberet ad immobilitatem intransmutabilitatis sicut indivisibilitas puncti ad indivisibilitatem spiritus. Et prima quidem est privativa, quia punctum non transcendit ordinem continui, sed in eo clauditur, et ideo divisibilitate caret, quia ad perfectionem sui generis non pertingit. Altera vero est pure negativa, utpote propria eorum quae extra totum ordinem continui divisibilis inveniuntur. Et similis distinctio valet in praesenti circa immobilitatem aeternitatis vel participationum eius. Ne ergo, quaeso, eam accipias instar quietis quae apud nos est; quae revera tempore mensuratur, et longa secum taedia affert. Sic enim de numero eorum exsisteres qui in exiguo pago nati, et de hoc pago nunquam egressi, omnia quotquot sunt et esse possunt, qua late patet amplitudo entis, ad mensuram suarum rerum decurtant.

motus secundum prius et posterius, ut explicat S. Thomas, art. 1 et 4. Verum de hac difficili quaestione non est hic specialiter disserendum, cum nonnisi indirecte faciat ad Dei aeternitatem, de qua sola nunc agitur, notificandam (1).

Denique, inter eum qui est ipsum Esse subsistens et entia corruptibilia, mediant substantiae separatae et quaelibet incorruptibilia. Huiusmodi autem, etsi sint vertibilia de esse ad non esse per ordinem ad absolutam Dei potentiam, motui tamen incrementi, decrementi, expansionis, contractionis, vel qualiscumque alterationis, non sunt obnoxia, et pro tanto nullam habent potentiam sibi intrinsecam ad hoc ut esse desinant; non ergo fluit ipsorum duratio, sicut duratio corruptibilium. Aliunde vero non sunt suum esse, quo fit ut semper remaneant perfectibilia ac transmutabilia secundum varias affectiones, et cognitiones, vel quascumque alias operationes. Hinc, cum immobilitate secundum esse substantiale coniungitur in eis vel certe coniungi potest mobilitas et successio secundum varia esse accidentalia, et ideo dicuntur esse in *aevo,* quod cum sit sine successione in seipso, compatitur tamen prius et posterius sibi coniunctum, ut apud S. Thomam, art. 5 et 6.

Sic ergo res absolute et undequaque immutabilis, *aeternitate* mensuratur, et in hac duratione invenitur solus Deus. Res ex suis principiis intrinsecis immobilis quoad esse substantiale, mutabilis tamen quoad accidentia, mensuratur *aevo*, et in hac duratione sunt omnes angeli, necnon et animae separatae, imo in eadem erit homo integer post futuram resurrectionem tam in caelo quam in inferno. Denique res simpliciter mobilis, cui contingentis appellatio supra (2) indita est, sub mensura *temporis* constituitur, et in hac duratione ponenda sunt omnia et sola corruptibilia. — Quibus praemissis:

(1) « Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio; fidenter tamen dico scire me, quod si « nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus; et si nihil adveniret, « non esset futurum tempus; et si nihil esset, non esset praesens tempus ». Aug. l. 11 Confess. c. 14.

(2) Supra, Quaest. 2, Thes. 4, § 3.

§ 1.

Aeternitas est duratio ex sua essentiali ratione transcendens omnem successionem et mobilitatem. Huiusmodi autem durationem Scripturae manifestissime Deo attribuunt. Etenim Ioan. VIII-59: *Antequam Abraham fieret,* inquit, *ego sum.* Non dicit, *iam eram,* iuxta ordinarias et consuetas sermonis leges, sed, *ego sum*, ut immobile praesens divini Esse significetur, in quo nihil praeteritum assignari potest. — Item, Heb. I, 5-12: « Cui enim dixit aliquando angelorum.... Ad Filium « autem : Tu in principio, Domine, terram fundasti, et opera « manuum tuarum sunt caeli, ipsi peribunt, tu autem perma- « nebis.... *tu autem idem ipse es* ». Ubi per oppositionem ad mobilitatem omnis creaturae etiam angelicae, declaratur essentiale Divinitatis attributum, consistens in absoluta carentia successionis et mutationis cuiuslibet; de quo vide Augustinum, Enarrat. in Psalm. CXXI, n. 6. — Huc etiam faciunt verba Ioannis, Apoc. I-4: « Gratia vobis et pax, ab eo *qui est*, et « *qui erat*, et *qui venturus est* ». Graece: *Ἀπὸ ὁ ὢν, καὶ ὁ ἦν, καὶ ὁ ἐρχόμενος.* Cum enim ibi exprimatur nomen quod soli Deo convenire potest, ut ex contextu et emphasi locutionis constat, impossibile est ut nihil aliud hac locutione significari dicatur, nisi quod Deus erat, et est, et erit; hoc enim convenit multis praeter Deum, puta angelis qui ab exordio dierum erant, et nunc sunt, et in aevum permanebunt. Praeterea singularis constructio in graeco adhibita manifeste testatur attribui Deo *unitissime et simul,* id quod entia successioni quomodolibet obnoxia divisibiliter habent, ut sit Deus in suo immobili nunc, eminenter continens omnes temporum differentias, vere dictus *ὁ ὢν* quatenus necessario coexsistit praesentibus, *ὁ ἦν* quatenus simul coexsistit praeteritis, *ὁ ἐρχόμενος* quatenus eadem simultate necessario coexsistit futuris. In hoc autem ratio proprie dictae aeternitatis reponitur.

Caeterum aeternitas Dei ex eius omnimoda immutabilitate immediate deducitur, quia ut supra dictum est, ratio aeternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum. Cum enim in quolibet motu sit successio, et una pars post alteram, ex hoc quod numeramus prius et posterius in motu, apprehendimus tempus. In eo autem quod

est totaliter extra motum et semper eodem modo se habet, non est accipere prius et posterius, nec transitum ullum, aut de non esse ad esse, aut de esse ad non esse, aut de uno esse ad aliud esse etiam mere accidentale. Est ergo Deus aeternus quia penitus immobilis, imo est sua aeternitas, quia est suum immobile esse. Ita S. Thomas, art. 2.

§ 2.

Insuper in superioribus ostensum est Deum *solum* esse absolute et simpliciter immutabilem, et ideo statim etiam apparet aeternitatem *soli ei* convenire posse, quandoquidem perfecta aeternitatis ratio omnimodam exigit immutabilitatem. Contingit nihilominus, quaedam alia praeter Deum dici in scripturis *aeterna*, in quantum scilicet participant, vel de utroque, vel de alterutro elementorum quae sunt de ratione aeternitatis, *interminabilitatem* dico et *intransmutabilitatem*.

Quaedam enim in tantum de interminabilitate participant, in quantum maxime diuturna sunt, et hac de causa videntur nobis quasi sine initio forent et sine fine. Sed haec est maxime impropria, et veluti poetica aeternitatis acceptio, sicut cum Moyses, Deuter. XXXIII, 13-15, benedicens tribui Ioseph, ait: « De benedictione Domini terra eius.... de vertice « antiquorum montium, *de pomis collium aeternorum* ». — Quibusdam aliis communicatur interminabilitas secundum quod excludit terminum durationis a parte post, et hoc modo ignis inferni, Matth. XXV-51, dicitur aeternus, quia nunquam finietur. — Ulterius creaturae quaedam sunt aeternitatem participantes tam secundum interminabilitatem perseverantiae in esse, quam secundum intransmutabilitatem suae substantiae, et hoc modo, non solum angeli, sed etiam homines post resurrectionem mortuorum in qua statum incorruptibilem consequentur, motui alterationis amplius non subiecti: hoc modo inquam, ipsi homines in aeternitate erunt, iuxta illud Apocal. X-6: « Et angelus quem vidi stantem super mare, et super « terram, levavit manum suam ad caelum, et iuravit per vi« ventem in saecula saeculorum..... quia *tempus non erit am*« *plius* ». — Perfectissima demum, et omnibus numeris absoluta aeternitatis participatio in eis invenitur qui interminabilitatem et intransmutabilitatem habent, non solum quoad

esse substantiale, sed etiam quoad operationem beatificam, sicut est in angelis et beatis qui Deo fruuntur, quia quantum ad illam visionem Verbi, *volubiles non erunt nostrae cogitationes, ab aliis in alia euntes atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus*, ut dicit Augustinus, l. 15 de Trin. cap. 16. Et haec est *vita aeterna* quae nobis repromittitur, et toties in Scripturis laudatur. Cum enim vita in actu secundo, operatione vitali constet, participatio aeternitatis secundum ipsam perfectam rationem vitae, nonnisi in ea creatura esse potest, cuius omnino immobilis et interminabilis est perfectissima operatio. Et hoc habetur per visionem Dei intuitivam quae est essentialiter in actu, nusquam in solo habitu, dum intellectus creatus immediate unitur immobili Deo ut suo intelligibili. Unde, Ioan. XVII dicitur: « Haec est vita aeterna ut cognoscant te, solum Deum verum ».

Sed si quis recte consideret, facile videbit omnes praedictas aeternitatis participationes inveniri vel formaliter vel reductive in temporanea aut aeviterna duratione, et ideo recte dictum est in thesi, creaturas omnes tempore vel aevo necessario mensurari. Etenim ea quae dicuntur aeterna, solum quia diuturna sunt, profecto sub mensura temporis sunt. Omnia vero quae aut natura sua, aut ratione status ad quem pervenerunt, aut denique ex dono gratiae immobilitatem habent, vel secundum esse, vel ulterius secundum operationem beatificam: haec, inquam, omnia ex hoc solo quod non sunt absolute a mutabilitate immunia, sed quantum ad multa accidentalia adhuc moveri possunt et de facto moventur, aevo mensurari dicenda sunt. Et per hoc sufficienter patet veritas assertionis.

## COROLLARIUM.

**Ergo divina aeternitas, utpote tota simul, et ambiens totum tempus, indifferenter comparatur secundum ordinem praesentis ad praesens ad quaslibet successivae durationis partes, quae quidem respectu habito ad durationem aeternam, nonnisi absurde aut praeteritae dicerentur aut futurae.**

Sumitur hoc corollarium ex S. Thoma, infra, Quaest. 14, a. 13: « Aeternitas autem, ait, tota simul exsistens, ambit to-« tum tempus; unde omnia quae sunt in tempore, sunt Deo « *ab aeterno* praesentia », et non tantum obiective et intentio-

naliter, sed etiam physice et realiter, ut ratio ab Angelico allata demonstrat. Verum diligenter hic animadvertendum est quod si intelligeretur ly *ab aeterno* se tenere ex parte rei temporalis, fingendo nescio quod tempus a parte ante infinitum, in quo creatura semper coexstitisset Dei aeternitati, sic assertio manifestam contineret absurditatem. Sed si intelligatur id quod dicitur *ab aeterno,* tamquam se tenens ex parte solius Dei, ut sit sensus quod ex alto atque eminentia suae durationis aeternae, Deus habet omnia temporalia sibi praesentia simul, (in quantum simplicissima aeternitas eminenter excedèns omne tempus, exhibet unitissime suam praesentialitatem iis omnibus quae in linea temporabilium tenent ordinem prioris et posterioris), sic est vera propositio, et necessario admittenda. Sane vero, primum instans huius horae realiter coexsistit τῷ *nunc* aeternitatis; et similiter ultimum instans eiusdem horae realiter suo tempore coexsistet eidem *nunc* aeternitatis. Cum igitur illud ipsum nunc aeternitatis sit penitus immobile, sibique semper identicum, ipsa aeternitas simul exhibet se successivis temporis instantibus, licet successiva temporis instantia, unum post alterum exhibeant se aeternitati. Temporaneum enim non eodem modo coexsistit aeterno quo aeternum coexsistit temporaneo, quia temporaneum coexsistit aeterno, non adaequando illud cui coexsistit; aeternum vero coexsistit temporaneo, ipsum excedendo in infinitum. Sicut ergo coexsistit illi temporis differentiae in qua habebit esse res adhuc in ordine temporaneorum futura, ita coexsistit, simul illi alii differentiae in qua habuit esse res in eodem ordine temporis iam praeterita. Sed totius deceptionis causa est, quia quidam concipiunt aeternitatem et tempus veluti duas durationes univocas quae parallele currunt, hoc solo discrimine quod una habuerit sui cursus initium, altera vero ante omne initium, infinitum suum iter arripuerit; in hoc autem nihil est aliud quam imaginatio falsa.

Praeterea, aeternitas quae ipse Deus est, se habet ad durationem successivam sicut indivisibile ad continuum extensum: non ut indivisibile *privative,* puta punctum quod habet determinatam positionem in continuo, sed sicut indivisibile *negative*, puta substantia spiritualis quae si loco adest, tota adest toti loco, et tota singulis partibus eius. « Proportio igitur « aeternitatis ad totam temporis durationem, est sicut pro-

« portio indivisibilis ad continuum: non quidem eius indivisi-
« bilis quod terminus continui est, quod non adest cuilibet parti
« continui (huius enim similitudinem habet instans temporis),
« sed eius indivisibilis quod extra continuum est, et cuilibet
« tamen parti continui sive puncto in continuo signato, co-
« exsistit. Nam cum tempus motum non excedat, aeternitas
« quae omnino extra motum est, nihil temporis est. Rursum
« cum esse aeterni numquam deficiat, cuilibet tempori vel in-
« stanti temporis praesentialiter adest aeternitas; cuius exem-
« plum utcumque in circulo est videre. Punctum enim in
« circumferentia signatum, etsi indivisibile sit, non tamen cui-
« libet puncto alii secundum situm coexsistit simul, ordo enim
« situs continuitatem circumferentiae facit. Centrum vero
« quod est extra circumferentiam, ad quodlibet punctum in
« circumferentia signatum directe oppositionem habet. *Quid-*
« *quid igitur in quacumque parte temporis est, coexsistit aeterno*
« *quasi praesens eidem, etsi respectu alterius partis temporis sit*
« *praeteritum vel futurum* » (1). Hinc etiam apparet, nequidem locum esse posse vulgari quaestioni qua quaeritur quid faciebat Deus, vel ubi erat Deus ante mundi creationem; mundus enim numquam fuit Deo futurus. Rursus, cum secundum fidem dicimus Deum creavisse mundum in tempore et non ab aeterno, sensus non est quod divina aeternitas antecesserit mundum ordine infinitae cuiusdam praesuccessionis, sed sensus est quod duratio mundi fuit finita a parte ante, et ultra determinatum initium sese non extendit. Verum Dei aeternitas quantum est ex parte sua, eodem modo coexsistit mundo, quo ei coexstitisset, si per possibile vel impossibile mundus fuisset absque initio et sine novitate essendi.

Hinc demum sequitur, divinam cognitionem quae ab ipsa aeternitate non distinguitur, nequaquam ferri posse super res quaslibet secundum ordinem praesentis ad praeteritum vel futurum, sed semper et necessario secundum ordinem praesentis ad praesens. Unde Boetius l. 5 de Consol. Pros. 6:
« Quoniam igitur omne iudicium secundum sui naturam quae
« sibi subiecta sunt comprehendit, est autem Deo semper
« aeternus ac praesentarius status: scientia quoque eius omnem
« temporis supergressa motionem, in sua manet simplicitate

(1) S. Thomas, l. 1 c. Gent., c. 66.

« praesentiae, infinitaque praeteriti ac futuri spatia complectens, omnia quasi iam gerantur, in sua simplici cognitione « considerat. Itaque si praesentiam pensare velis qua cuncta « dignoscit, non esse praescientiam quasi futuri, sed scientiam « numquam deficientis instantiae, rectius aestimabis. Unde non « *praevidentia* sed *providentia* potius dicitur, quod porro ab « rebus infimis constituta, quasi ab excelso rerum cacumine « cuncta prospiciat ». Consentit et Gregorius Magnus, l. 20 Moral. c. 32: « Et quia ea quae nobis futura sunt videt, quae « tamen ipsi semper praesto sunt, praescius dicitur, quamvis « nequaquam futurum praevideat quod praesens videt. Nam et « quaeque sunt, non in aeternitate eius ideo videntur quia sunt, « sed ideo sunt, quia videntur. Dum ergo ad verba mutabilitatis « nostrae descenditur, ex eis ascendat qui potest, ad incommutabilitatem Dei, ut videat sine zelo zelantem, sine ira « irascentem, sine dolore et poenitentia poenitentem, sine misero corde misericordem, sine praevisionibus praescientem. « In illo enim nec praeterita nec futura reperiri queunt, sed « cuncta immutabilia immutabiliter durant, ea quae in seipsis « simul exsistere non possunt, illi simul omnia assistunt, nihilque in illo praeterit quod transit, quia in aeternitate eius « modo quodam incomprehensibili, cuncta volumina saeculorum transeuntia manent, currentia stant » (1).

QUAEST. XI.

## DE UNITATE DEI

Remotis a Deo compositione et motu, restat tandem ut removeatur *deorum pluralitas*. Praemittit autem S. Thomas in duobus prioribus huius quaestionis articulis varias considera-

(1) Cf. etiam S. Thom. de Verit. Q. 2, a. 12, in corp. — Nota tamen diligenter quod coexsistentia aeternitatis ad res omnes praeteritas, praesentes et futuras, non assignatur ut ratio formalis propter quam Deus cuncta praesentialiter intuetur, quasi nimirum divina scientia esset a rebus dependens et ab eis accepta, absit. Sed cum scientia Dei sit ipsum eius esse, oportet ut habeat eumdem modum; et ideo si esse divinum comparatur ad quaslibet successivae durationis partes secundum ordinem praesentis ad praesens, scientia etiam divina ad omnia sua obiecta eadem prorsus ratione comparetur necesse est.

tiones circa notionem transcendentalem unitatis, prout scilicet unum convertitur cum ente, cui non addit rem aliquam, sed tantum negationem divisionis. Quae tamen omnia cum ex philosophia supponantur nota, et in praesenti non habeant difficiliorem applicationem, pro nunc transmittuntur. Ideo, ad rem statim accedentes, principale quaestionis obiectum sequenti propositione attingimus.

## Thesis XII.

(Art. 3).

**Deum esse numero unum, tribus potissimum viis demonstratur: quarum prima sumitur ex summa simplicitate Dei, altera ex eius infinitate, tertia ex ordine et gubernatione universi.**

### § 1.

Deus est summe simplex; ergo impossibile est ut natura sive substantia eius numero multiplicetur; ergo non est nisi unus Deus. Consequentia probatur, quia ubi multiplicabilia sunt individua in eadem specie, oportet ut sit in unoquoque individuo differentia contrahens et individuans naturam, sicut cum inveniuntur plures species in eodem genere, oportet ut sit in unaquaque specie differentia contrahens genus. Sed in eo cuius natura est purum Esse subsistens, eiusmodi differentia nequaquam esse potest, ut ex praemissis constat (1). Ergo omnino immultiplicabilis dicenda est divinitas.

Et confirmatur quia cum esse non sit nisi singularium, impossibile omnino est ut in ea natura quae de formali est *ipsum esse subsistens*, ratio individuans naturam sit praeter et extra ipsius naturae rationem. Alias, dicendum foret, rationem *esse subsistentis* abstrahere ab eo sine quo nihil subsistens concipi potest, (siquidem genera et species non subsistunt, sed sola singularia); et hoc contradictionem importat in terminis. Nunc autem, si ratio singularitatis de formali divinitatis ratione est, statim sequitur impossibilem esse deorum pluralitatem. Divinitate enim multiplicata, eo ipso multiplica-

(1) Supra, Thes. 5.

retur ratio individuans, cum tamen illud unde aliquid singulare est hoc singulare, nullo modo sit multis communicabile. Qua in re, exemplum ab Angelico hic propositum ponit omnino rem sub oculis, nam certe si de formali ratione humanitatis esset socrateitas, non posset esse homo qui non esset Socrates, ac per hoc, sicut non possunt esse plures Socrates, ita nec esse possent plures homines.

Bene ergo dicitur in Comp. theol. c. 15: « Illud quo es- « sentia communis individuatur, impossibile est pluribus con- « venire; unde, licet possint esse plures homines, impossibile « est tamen, *hunc* hominem esse nisi unum tantum. Si igitur « essentia per se ipsam individuatur, et non per aliquid aliud « (secundum propriam rationem suam ab ea separabile), im- « possibile est quod pluribus conveniat. Sed essentia divina « per seipsam individuatur, quia in Deo non est aliud essentia « et quod est.... Impossibile est ergo quo sit Deus nisi unus « tantum » (1).

## § 2.

Cum in praecedenti via unitas Dei *immediate* deducatur ex summa illa simplicitate qua Deus respuit omnem compositionem, absolutissimus et purissimus actus exsistens: sequitur nunc demonstratio ex infinitate, quae tamen et ipsa consequitur simplicitatem, ut suo loco ostensum est. Porro argumentum est huiusmodi.

Impossibile est plures esse substantias eiusdem speciei, ubi non est unde una ab altera possit distingui. Sed non est unde una divinitas ab alia distinguatur. Ergo plures divinitates esse non possunt, ergo Deus est necessario numerice unus. Maior est evidens. Minor vero constat ex hoc quod proprium naturae divinae attributum est perfectionis infinitas.

(1) Contra haec principia nullo modo faciunt individualitates *relativae* quas Trinitatis fides in Deo ponit, quia individualitates relativae, nec individuant essentiam, nec sunt ratio subsistendi. Denique, formaliter reales exsistunt una eademque realitate substantiae absolutae; quo fit ut sine ullo simplicitatis praeiudicio, de formali ratione divinitatis non sint. Quae omnia exposita invenies in secundo libro huius operis. Qq. 28 et 40.

Nihil enim esse potest quo duae substantiae perfectione infinitae distinguantur. Oporteret enim *aliquid absolutum* convenire uni quod non alteri, et sic aliqua perfectio esset in una quae non in altera, ac per consequens, vel neutra earum, vel certe una ex duabus infinita non esset. Non ergo dari possunt *plura absoluta* simpliciter infinita, ideoque necesse est ut non sit nisi una divinitas et unus Deus (1).

§ 3.

Tertia tandem via ex ordine reipublicae totius universi procedit. Quae quidem via, etsi non ducat cum eodem rigore ac duae praecedentes, ad Dei unitatem absolute consideratam, demonstrat tamen unitatem supremi principii a quo regitur iste mundus adspectabilis, et hoc principium est Deus secundum quod ad ipsum relatione subiectionis et dependentiae referimur.

Fundamentum autem argumentationis hinc sumitur, quia invenitur in universo ordo quidam constans et stabilis per quem omnia conspirant ad unum communem finem; et ordo iste eo magis in dies elucescit, quo magis scientiae naturales attentissima phaenomenorum observatione perficiuntur. Quin imo dicendum est, adinventionem praecipuarum et maxime fundamentalium legum quae in moderna physica conspicuae sunt, huic persuasioni omnino deberi, quod universum sit effectus *unius supremae rectricis intelligentiae,* quae sapientissimo modo cuncta ad unum ordinavit, et simplicissima ac maxime idonea media ad singulos particulares fines ubique disposuit (2). Quod si inveniatur et malum in natura rerum,

(1) Non est eadem ratio de pluralitate *relativorum* in natura divina subsistentium, ut in secundo pariter libro declaratur, Q. 28.

(2) « Tant que l'opinion commune plaçait une divinité à l'origine de « chaque phénomène, elle tenait en échec l'esprit de la science; le be- « soin rationnel de la causalité était satisfait, mais l' idée de la diversité « infinie de causes, non seulement libres, mais capricieuses, arrêtait les « recherches... La conception de la nature comme la manifestation *d'une « seule volonté* est exprimée comme suit, par un des plus anciens Pères « de l' Eglise (Clem. Rom. ep. ad Corint. n. 19-20): *Caeli gubernatione « eius commoti, in pace ei subiiciuntur. Dies etiam et nox ab illo ordinatum « cursum perficiunt. Sol quoque ac luna et siderum chori, secundum eius man-*

hoc provenit per accidens ex limitatione entium naturalium, et ex contrarietate principiorum orta ex limitatione ipsa, ita tamen ut malum unius sit bonum alterius, et malum inferioris ordinis ordinetur ab bonum superius, ut bene ostendit Augustinus contra Manichaeos(1). Caeterum, etsi rationem singulorum in particulari non possimus semper assignare, hoc demum evidentissime patet, omnes partes huius mundi esse ordinatas ad invicem, et non per accidens, cum ordo sit semper et ut in pluribus. Unde necesse est fieri reductionem ad unum primum ordinantem qui ad finem quem intendit ordinat omnia alia, ac per hoc, totus hic mundus non habet

« *datum, in concordia sine ulla transgressione sibi constitutos orbes evol-* « *vunt*... etc. Voilà le Dieu suprême de Socrate dégagé de tous les nua- « ges, et devenu le Créateur unique, la cause de l'existence du monde, « et le principe de sa stabilité et de son harmonie... Les fondateurs de « la physique moderne ont tous été placés sous l'influence de leur foi « au Dieu créateur, et ils ont rattaché à cette foi les principes directeurs « de leurs recherches. Comment? Le voici. L'unité de Dieu étant admise, « l'univers est le produit d'une seule volonté, réalisant le plan conçu « par une intelligence unique: c'est là le fondement solide du principe « de l'harmonie. L'affirmation précise de l'unité du Créateur offrait une « base ferme à l'idée de l'harmonie universelle, et donnait à la raison « un motif de confiance en sa propre valeur. — Nous sommes placés en « présence des œuvres d'une puissance libre. Pour connaître les œuvres « de cette puissance, il est nécessaire de les observer. D'où, la néces- « sité de placer l'expérience à la base de nos théories. — La considé- « ration de la sagesse divine apporte son appui au principe de la con- « stance et au principe de la simplicité. Multiplier les moyens au delà « du nécessaire est un manque de sagesse: le superflu dans l'organisa- « tion de la nature serait une marque d'imperfection. — La croyance « à un seul Dieu créateur est donc un centre auquel les principes di- « recteurs de la pensée ont été rattachés par un lien logique facile à « reconnaître ». ERNEST NAVILLE, *La physique moderne.*

(1) « Et tibi, Domine, omnino non est malum, non solum tibi, sed nec « universae creaturae tuae; quia extra non est aliquid quod irrumpat, « et corrumpat ordinem quem posuisti ei. In partibus autem eius quae- « dam quibusdam quia non conveniunt, mala putantur; et eadem ipsa « conveniunt aliis, et bona sunt, et in semetipsis bona sunt. Et omnia « haec quae sibimet invicem non conveniunt, conveniunt inferiori parti « rerum, quam terram dicimus, habentem caelum suum nubilosum atque « ventosum congruum sibi... etc. » Augustinus l. 7 Confess. c. 13.

nisi *unum* ordinatorem et gubernatorem summum, quem dicimus Deum. Huc redit quod docuit Aristoteles in fine Metaphysicorum : « Dispositio entium naturalium est qualis « optima potest esse. Et hoc videmus in singulis, quod unum-« quodque est optimae dispositionis in sua natura. Unde « multo magis oportet hoc existimare in toto universo. Sed « pluralitas principatuum non est bonum.... Unde relinquitur « quod totum universum est sicut unus principatus, et unum « regnum.... Et hoc est quod concludit (Aristoteles) quod « est unus princeps totius universi, scilicet primum movens, « et primum intelligibile, et primum bonum, quod supra dixit « Deum qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen » (1).

## COROLLARIUM

(ART. 4).

**Deus est maxime unus, quia est maxime ens et maxime indivisus.**

Ratio consequentiae est quia unum nihil aliud importat quam ens indivisum. Est autem Deus maxime ens, quia est ipsum esse omnibus modis illimitatum. Est maxime indivisus, quia neque dividitur actu neque potentia, secundum quemcumque modum divisionis, cum sit in summo simplicitatis, ut supra ostensum est.

Huic maximae unitati divinitatis nihil officit Trinitas personarum, quia Trinitas nec multiplicat aut circumscribit divinam substantiam, quasi diminuens in ea *rationem entis ;* nec ponit in esse divino ullam omnino compositionem, quasi diminuens *rationem indivisionis.* Et hoc provenit ex singulari natura relationum, quibus solis supposita in Deo distinguuntur et multiplicantur, ut suo loco explicandum relinquitur.

Unde essentia divina non est suppositum sive persona, ex hoc solo quod communis est ad intra tribus relativis quae sunt *re* omnino idem cum ea. Caeterum, cum sit per seipsam subsistens, et per seipsam una atque incommunicabilis pluribus individuis distinctis secundum esse, *suppositi indistincti*, sensu mox declarando, denominationem subire potest. Qua quidem

(1) S. Thomas, Metaphys. l. 12, lect. 12.

in appellatione, tam philosophus qui solam novit essentiae unitatem, quam theologus qui ex revelatione cognoscit personarum Trinitatem, convenire possunt, aliter tamen atque aliter.

In primis sciendum est, quod *suppositum indistinctum* non idem valet ac suppositum *confusum*, non idem ac suppositum *non distinctum ab universo*, non idem ac subsistens aliquod *commune pluribus habentibus aliud atque aliud esse*. In his enim omnibus involvitur contradictio, et speciatim in ultimo, nam ex hoc ipso quod natura humana communis est multis secundum esse diversis, natura illa qua talis subsistens non est, sed sola individua subsistunt secundum eam.

Quare in praesenti, *suppositum indistinctum* idem valet ac *subsistens incommunicabile pluribus habentibus diversum esse*, adhuc tamen *commune pluribus relativis* eiusdem numero esse, eiusdemque essentiae absolutae. Porro theologus positive cognoscit subsistentem divinitatem ut communem ad intra pluribus consubstantialibus relativis. Philosophus vero non cognoscit ea ut dicto modo communem, sed nec cognoscit ut non communem; sicut enim non habet fundamentum ad affirmandum eiusmodi communitatem, ita nec habet demonstrativum argumentum ad negandum eam.

Cum igitur de uno Deo vero et vivo, Creatore et Domino nostro, dico *suppositum indistinctum*, ly *indistinctum*, id est commune ad intra, sumitur positive et affirmative si ut theologus loquor. Sumitur autem veluti suspensive quando philosophum ago. Tunc enim de summa divinitate quae est maxime una, affirmo tum subsistentiam, tum incommunicabilitatem respectu plurium habentium esse diversa. Utrum vero alius modus incommunicabilitatis quo propria personae ratio completur, de ea sit affirmandus necne, ad naturalem cognitionem quod attinet, simpliciter ignoro.

Hinc etiam patet sensus in quo contra pantheistas exsistentia *Dei personalis* adstruitur, etiamsi fiat abstractio a relationibus per quas supposita divina constituuntur. Et frustra hanc locutionem aliqui reprehendunt, quandoquidem nihil aliud per eam significatur nisi divinae naturae subsistentia et perfecta eius a mundo distinctio.

# CAPUT TERTIUM

QUAEST. XII-XIII.

## DE MODO QUO DEUS A NOBIS COGNOSCITUR ET NOMINATUR

Quia in superioribus consideratum est qualiter Deus sit *secundum seipsum*, oportet nunc considerare qualiter sit *in cognitione nostra,* id est quomodo cognoscatur a creaturis; et quia res nominamus secundum quod eas cognoscimus, ad idem caput refertur nobilissima de divinis nominibus disputatio. Et plura quidem ad nostram de Deo cognitionem pertinentia iam fuerunt ab initio praeoccupata contra ontologos. Nunc vero in hoc potissimum intendere oportebit, ut innotescant rationes intrinsecae propter quas creatus intellectus non potest naturaliter videre Deum intuitive, supernaturaliter vero potest, salvo interim discrimine inter haec duo, quorum primum positive demonstratur, alterum vero negative tantum, et quantum sufficit ad removendam evidentem repugnantiam, sicut contingit in aliis quibuscumque mysteriis.

QUAEST. XII.

## QUOMODO DEUS A NOBIS COGNOSCATUR

Quaestio integra tres habet partes. Prima et principalis respicit intuitivam visionem Dei quae est cognitio gloriae **(Art. 1-11).** Altera spectat naturalem huius praesentis vitae cognitionem **(Art. 12).** Ultima demum est de supernaturali cognitione fidei **(Art. 13).**

## Thesis XIII.

(Art. 1-5).

**Deum ut in se est, nullus intellectus creatus per sua naturalia videre potest. Possibile tamen est ut creatura intellectualis ad hanc visionem, in qua consistit aeterna vita nobis de facto repromissa, supernaturaliter elevetur, dum ipsa Dei essentia fit forma intelligibilis intellectus lumine gloriae elevati.**

Videretur tamen dicendum quod duae assertiones huius propositionis non possunt stare simul, nam omnis ratio assignata vel assignabilis pro impossibilitate visionis essentiae divinae per naturae vires, desumitur ex defectu qui a creatura, ne de potentia quidem Dei absoluta auferri potest.

Etenim *primo,* ideo dicitur intellectus creatus per sua naturalia non posse videre essentiam Dei, quia « si modus es« sendi rei cognitae excedat modum naturae cognoscentis, « oportet quod cognitio illius rei sit supra naturam illius co« gnoscentis » (1). Sed semper modus essendi Dei in infinitum excedit modum essendi creaturae, quantiscumque gratiae vel gloriae donis ipsa creatura ornata intelligatur. Si ergo ex hac ratione non potest creatura naturaliter assurgere in visionem Dei, nec etiam poterit supernaturaliter.

Praeterea *secundo*, ratio praedictae impotentiae naturalis assignatur compositio cognoscentis qui a puritate et simplicitate divini intelligibilis infinite elongatur. Sed hoc impedimentum per lumen gloriae, nedum tollatur, crescit; sic enim creatura fit magis composita. Ergo idem quod supra.

Insuper *tertio,* non potest esse quod essentia Dei fiat forma intelligibilis cuiuscumque intellectus creati, quia ut in superioribus ostensum est, Deus in compositionem nullatenus venire potest; omnis autem forma, cum eo cuius est forma, componat necesse est.

**Sed contra est** quod ad Rom. VI dicitur: « Gratia Dei vita aeterna ». Gratia autem dividitur contra naturam. Ergo vita

(1) S. Thom. hic, art. 4, in corp.

aeterna, hoc est divinae essentiae visio (1), est supra naturales creaturae vires, et nihilominus potest per gratiae donum ei convenire. — In primis igitur dicendum est :

## § 1.

**Visionem Dei esse super omnes naturae creatae, etiam angelicae, vires.** — Etenim adoptio filiorum, consecutio haereditatis Dei, consortium naturae divinae in Scripturis praedicatur ut aliquid absolute et simpliciter supernaturale ; supernaturale, inquam, non solum respectu unius naturae particularis, puta humanae, sed etiam respectu omnis naturae tam creatae quam creabilis. Et re quidem vera immediate evidens est, quamlibet creaturam esse natura sua servilis conditionis in ordine ad Deum ; evidens quoque, adoptionem in filium esse per definitionem aliquid mere gratuitum ex parte adoptantis, et semper indebitum ex parte adoptati. Si quid igitur in iisdem Scripturis proponitur ut consequens adoptionem filiorum perfectam, eique singulariter proprium, necesse est ut sit supra omnes naturales creaturarum quarumlibet vires et exigentias. Atqui huiusmodi est visio Dei intuitiva, iuxta illud 1 Ioan. III, 1-2: *Videte qualem charitatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus... Carissimi nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus. Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* — « Hinc « est quod dicitur ad Rom. VI-23, *Gratia Dei vita aeterna.* « In ipsa enim divina visione ostendimus esse hominis bea- « titudinem quae vita aeterna dicitur. Ad quam sola Dei gratia « ducimur et dicimur pervenire, quia talis visio omnem crea- « turae facultatem excedit, nec est possibile ad eam perve- « nire, nisi divino munere; quae autem sic adveniunt crea- « turae, Dei gratiae deputantur » (2).

Accedunt auctoritates superius allatae (3), in quibus absolute dicitur Deus invisibilis, et lucem inhabitans inaccessibilem. Quae tamen auctoritates, ut componantur cum aliis locis ubi

(1) Ioan. XVII : « Haec est vita aeterna, ut cognoscant te, solum Deum verum ».

(2) L. 3 c. Gent. c. 52.

(3) Supra, Thes. 2, § 2.

visio Dei angelis sanctis et beatis hominibus attribuitur, intelligendae sunt de invisibilitate quam habet divina essentia respectu creaturae, prout creatura intellectualis in ordine mere naturali et in conditione sibi propria consideratur. Confirmatur etiam ex Ioan. I-18: *Deum nemo vidit unquam; Unigenitus qui est in sinu Patris, ipse enarravit.* Quibus verbis intendit Evangelista reddere rationem ex qua credibilia fierent ea quae superius de profundissimis divinitatis mysteriis testatus erat dicens: In principio erat Verbum, etc. Et respondet tacitae obiectioni cuiuspiam inquirentis quo tandem testimonio innixus talia ipse enarrasset, cum nulla sit creatura quae ad divinae essentiae visionem possit naturaliter assurgere, ac per hoc, idoneus et sufficiens testis exsistere reconditorum in Deo mysteriorum. Porro, tacite etiam concedit assumptum inquiens: Non merum hominem testem adduco, non aliam puram creaturam, quae cum ex sua conditione naturali a Dei visione longe removeatur, semper posset a quopiam forsitan recusari; sed testem advoco solum Unigenitum qui est in sinu Patris, et cuius humanitati, consequenter ad ineffabilem unionem qua verbum caro factum est, visio deitatis connaturaliter debebatur.

Unde Patres contra Anomaeos pugnantes (1), angelos hominibus aequiparant quoad naturalem impossibilitatem videndi intuitive Deum. Unus sit pro omnibus Ioannes Chrysostomus Hom. 5 de Incomprehensibili, ubi super illud Ioan. VI, *non quia Patrem vidit quisquam,* ait: « Visionem hic rursus « cognitionem appellat. Nec simpliciter dixit, *nemo vidit « Patrem*, posteaque tacuit, ne quis de hominibus tantum « haec eum dixisse putaret. Sed cum ostendere vellet, neque « angelos, neque archangelos neque supernas virtutes eum « videre posse (2), id additamento illo palam fecit: cum enim

(1) De haeresi *Anomaeorum*, qui etiam dicebantur *Aetiani* vel *Eunomiani*, vide appendicem in fine voluminis positam.

(2) Hic nota quod Chrysostomus, et alii quidam Patres graeci coaevi, utpote intenti in confutanda haeresi Anomaeorum qui divinam substantiam se naturaliter intueri iactitabant, aliquando expressius locuti sunt de impossibilitate videndi Deum, quam locutionis proprietas patiebatur. Imo solet Chrysostomus, vel ex industria praetermittere, vel etiam attenuare quantum potest, Scripturae testimonia quae sunt de futura visione

« dixisset, *Patrem nemo vidit unquam*, subiunxit, *nisi is qui* « *est a Deo, hic vidit Patrem.* Si enim simpliciter dixisset, « *nemo*, multi ex auditoribus id de natura tantum nostra « dictum putassent; iam vero cum dixisset, *nemo,* et addat, « *nisi Filius,* hoc Unigeniti additamento omnem creaturam « exclusit. Quid ergo, dices, numquid et Spiritum Sanctum? « Nequaquam ; neque enim ille pars creaturarum est; illud « vero, *nemo*, ad creaturarum tantum discrimen semper po- « nitur, etc. ».

Recte igitur in Baio reprobata est doctrina asserens angelum et hominem ad vitam aeternam quae in Dei visione consistit, *naturaliter* ordinari. Quippe a Pio V damnatae sunt sequentes propositiones: « Et bonis angelis et primo homini, « si in statu illo perseverasset usque ad ultimum vitae, feli- « citas (vitae aeternae) esset merces et non gratia. — Vita « aeterna homini integro et angelo promissa fuit intuitu bo- « norum operum, et bona opera ex lege naturae ad illam con- « sequendam per se sufficiunt. — In promissione facta angelo « et primo homini continetur naturalis iustitiae constitutio, « qua pro bonis operibus sine alio respectu, vita aeterna iustis « promittitur » (1).

**Ratione demum idem demonstratur,** quia omnis cognitio ad

nobis repromissa; et hoc, propter contrarium errorem qui tunc grassabatur. Duriores igitur locutiones nonnunquam occurrentes explicandae sunt, vel de absoluta impossibilitate *comprehensionis,* vel de impossibilitate visionis quantum est ex naturae viribus.

(1) De erroribus Baii nota in quo consistebant, et quomodo differebant ab erroribus Pelagianorum. Et Pelagiani quidem negabant peccatum originale, negabant lapsum humani generis. Unde consequenter dicebant, vitam aeternam, consortium naturae divinae, omniaque dona christianae revelationis, esse homini debita sub sola conditione boni usus liberi arbitrii, nulla facta distinctione inter statum originalem et statum praesentem. At Baius non solum admittebat originale peccatum, verum etiam illud exaggerabat in tantum, ut diceret peccatum hoc corrupisse naturam etiam intrinsece, auferendo de bonis naturaè debitis, quae nonnisi per gratuitam Christi redemptionem nobis restituta fuerunt. Propterea, ponebat vitam aeternam esse debitam integritati primae conditionis, *(Prop. 21).* Propterea, cum de debito et exigentia agebatur, semper recurrebat, vel ad angelos, vel ad primum hominem adhuc integrum *(Prop. 1 et seq.).* Concedebat enim gratuitatem quoad hominem lapsum.

quam intellectus creatus (qui non est suum intelligere) naturalem potentiam habet, terminatur ad res prout expressas et receptas in cognoscente; receptas, inquam, in esse intentionali seu repraesentativo, prout in philosophia exponi solet ubi de verbo mentali (1). Oportet enim ad intellectualem apprehensionem ut mens actuetur per rem intellectam in esse intellecto, eodem pacto quo necesse est ad apprehensionem imaginativam ut phantasia actuetur per rem imaginatam in esse imaginato. Aliunde vero, nulla potentia naturaliter perficitur et actuatur nisi per formam quae in ea, tamquam in subiecto, receptibilis sit et recepta. Idcirco omnis naturalis cognitio mentis creatae per se primo terminatur ad speciem in intellectu receptam, imo etiam ab intellectu conceptam et expressam: quae quidem species nihil aliud est quam cognitum in esse cogniti unitum cognoscenti.

Sed nunc ulterius considerandum est quod quidquid *recipitur,* ad modum recipientis recipitur; multoque magis, quidquid *concipitur,* ad modum concipientis concipiatur necesse est. Hinc verbum, seu species in intellectu concepta et recepta, non poterit unquam obiecta repraesentare nisi secundum ipsius intelligentis modum, et ideo, si modus essendi rei cognitae transcendat cognoscentem, impossibile omnino erit ut obiectum cognoscatur secundum proprium modum nobilitatis suae, *sicuti est.* Sed omnis creatura, quantumvis perfecta et a rerum materialium conditione elongata cogitetur, a divina immaterialitate semper in infinitum distat. Semper enim est composita, seu habens esse; solus autem Deus est suum esse, et actus purissimus. Proinde omnis species in intellectu creaturae expressa repraesentabit Deum per modum alicuius habentis esse, non autem per modum Esse subsistentis, qui est proprius modus Dei.

Repugnat ergo ut intellectus creatus naturali modo operans, dum sibi ipsi efformat et in seipso concipit speciem rei intellectae repraesentativam, Deum cognoscat seu apprehendat ut in se est. Et ideo a primo ad ultimum, intuitiva visio di-

(1) Cf. librum secundum huius operis in prolegomeno ad Quaest. 27, ubi ostenditur, de ratione intellectionis esse ut terminetur ad rem prout interius adest cognoscenti, estque facta cum eo *intentionaliter* unum.

vinae essentiae vere est transcendens naturales cuiuslibet intellectus creati vires (1). Nihilominus dicendum est secundo:

§ 2.

**Visionem Dei esse possibilem supernaturaliter.** — Haec est de fide, tum ex documentis supra allatis ubi de ontologismo (2), tum ex Scripturae testimoniis citatis in prima parte huius propositionis, aliisque infra afferendis. Et non potest in praesenti afferri ullum argumentum demonstrativum ex ratione, quia unio beata est eiusdem ordinis ac ipsa unio hypostatica, et in ambitu eorum mysteriorum invenitur, de quibus ratio naturalis nescit an sint vel esse possint (3). Igitur revela-

(1) Hinc totum argumentum ad hoc reducitur: Impossibile est ut Deus cognoscatur sicuti est, per eum cognitionis modum in quo cognitum *concipitur a* cognoscente, et *recipitur in* intellectu cognoscentis per speciem expressam rei cognitae repraesentativam. Atqui modus iste cognitionis est naturalis modus omnis intellectus creati. Propria ergo Dei quidditas manet secundum naturae ordinem cuivis intelligentiae creatae impervia, penitusque inaccessibilis, iuxta illud: *Nubes et caligo in circuitu eius.* Et iterum: *Posuit tenebras latibulum suum.* Et rursus: *Regi saeculorum immortali et invisibili soli Deo honor et gloria.*

(2) Supra, Thes. 2.

(3) Difficile est illud quod habet S. Thomas in art. 1 huius quaestionis, ubi videtur probare possibilitatem visionis intuitivae ex naturali desiderio videndi causam, visis effectibus, et ex ordinatione creaturae rationalis ad beatitudinem quam sine visione Dei haberi non posse asserit, nulla distinctione facta inter beatitudinem naturalem et supernaturalem. Et similia habet l. 3 c. Gent. c. 50, tum Quodl. 7, a. 2, tum de Verit. q. 8, a. 1, et alibi saepe. Horum explicatio ad praesentem tractatum non pertinet, sed magis ad tractatum de gratia et ente supernaturali. Interim vero sumi potest ex distinctione quam ipse S. Thomas tradit de duplici genere argumentorum. Ait enim in 1ª Part. Quaest. 32, a. 1 ad 2um: « Ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Uno modo « ad probandum sufficienter aliquam radicem..., alio modo inducitur « ratio non quae sufficienter probet radicem, sed quae radici iam positae « ostendat congruere consequentes effectus... Primo ergo modo potest « induci ratio ad probandum Deum esse unum, et similia. Sed secundo « modo se habet ratio quae inducitur ad manifestationem Trinitatis, quia « scilicet, Trinitate posita, congruunt huiusmodi rationes, non tamen ita « quod per has rationes sufficienter probatur Trinitas personarum ». Si-

tione supposita, per quam solam tum exsistentia tum possibilitas eiusmodi visionis nobis innotescit, nihil aliud in potestate rationis est nisi ut determinet per exclusionem, quae sit visionis intuitivae ratio, declaretque principia ex quibus pendet solutio argumentorum in contrarium, quantum scilicet satis est ad removendam *evidentem* contradictionem sive repugnantiam.

Et re quidem, vera, cum omnino impossibile sit, prout dictum est superius, creaturam cognoscere Deum *ut in se est,* per eum cognitionis modum quo intellectus efformat sibi, et recipit in se speciem obiecti repraesentativam, statim sequitur necesse esse ut Dei essentia fiat per seipsam forma intelligibilis intellectus beati, supplendo eminentiori modo vices similitudinis expressae, seu conceptae, quae alias iuxta naturae ordinem, est id quod per se primo intelligitur, et in quo intelligitur res extra intellectum consistens. Tunc enim, et tunc

mili itaque pacto, si argumentum desumptum ex naturali desiderio quod habemus videndi causam, cognitis effectibus, proponatur tamquam sufficienter probans radicem, puta possibilitatem vel exsistentiam visionis intuitivae, sic non valet. Cum enim ex suis naturalibus creatura sit improportionata ad visionem Dei, manifestum est quod desiderium naturale videndi Deum non potest esse nisi desiderium *elicitum.* Atqui non oportet ut omne desiderium elicitum impleatur vel impleri possit, quandoquidem tale desiderium potest ferri in aliquid quod reputatur possibile, quamvis possibile non sit. Et hoc non ignorabat S. Thomas. Sed attendens errorem suo tempore vulgatum, scilicet visionem Dei esse absolute impossibilem, nec in ea reponi de facto hominis felicitatem, omni ope possibili nititur in hoc ut fidei veritatem tueatur. Et quia praecipui adversarii erant philosophi Arabes qui a veritate Scripturae non pendebant (Averroes nempe, Avicenna, Avempace, contra quos agit in l. 3 c. Gent. c. 41-44): ideo ad rationalia argumenta descendit, non quasi intendens sufficienter probare radicem ipsam, sed solum ostendere quomodo radici aliunde positae congruat id quod in rationali natura invenitur, quae et ad Dei cognitionem effecta est, et sponte appetit videre causam, visis effectibus. Et simile est quando saepe saepius videretur velle demonstrare pluralitatem personarum in Deo, ex hoc quod in quocumque intelligente procedit verbum seu conceptio rei intellectae, quamvis expresse alias doceat, processiones divinas non posse ullatenus per rationem demonstrari. Hanc explicationem confirmare videntur ea quae habet S. Doctor, de Malo Q. 5, a. 3, et l. 4 c. Gent. c. 79, de futura corporum resurrectione.

tantum cessant rationes impossibilitatis supra assignatae, quia hoc modo cognitio non amplius perficitur secundum quod intelligibile concipitur a cognoscente, et induit modum cognoscentis, sed magis e converso, secundum quod cognoscens trahitur ad intelligibile ut subsistens in suo proprio esse, ipsumque videt, nullo mediante intelligibili speculo sibi inhaerente. Caeterum, de absoluta possibilitate *unionis intentionalis* divinae essentiae cum intellectu creato ratio nihil positive determinat, sicut etiam nihil determinat de possibilitate *unionis personalis* quam unio gloriae imitatur, et cum qua perfecto quodam parallelismo concordat, iuxta illud Comp. theol. c. 201: « Per hoc quod Deus homo fieri voluit, datur « homini quoddam exemplum illius beatae unionis, qua in- « tellectus creatus increato spiritui intelligendo unietur. Non « enim restat incredibile quin intellectus creaturae Deo uniri « possit, eius esséntiam videndo, ex quo Deus homini unitus « est, naturam eius assumendo ».

Et hic locus est animadvertendi in quo praecise consistat mirabilis ille parallelismus, imo et eiusdem ordinis similitudo, unionem hypostaticam inter, et unionem cum Deo quam futuram speramus in caelesti beatitudine. Nimirum, id quod in unione beatifica parallele se habet ad unionem incarnationis, non est visio ipsa, sed id quod ad visionem praesupponitur. Dictum est enim supra, quod prius ratione quam eliciatur operatio intellectiva, requiritur unio intellectus cum intelligibili, per quam intellectus obiecto adsit, obiecto adstet, obiecto praesentetur. Dictum est etiam quod hanc actualitatem praesentiae ad obiectum confert species intellectui inhaerens, et ab intellectu concepta, cuius vices ipsa per se essentia divina nunc supplet, ineffabili modo sese applicando menti creatae. Haec igitur unio est, praesuppositive ad visionem se habens, quam unioni hypostaticae cognatam esse edicimus. Cognatam, inquam, salvis differentiis. Nam hic, esse divinum supplet formam intelligibilem; illic, substantialem actum essendi. Hic, esse divinum praestat intellectui actualitatem quam alias intellectus habet a specie expressa; illic, praestat humanae naturae actualitatem quam alias creata natura habet ab esse in se recepto, sibique commensurato. Unde prior illa unio, utpote superveniens creaturae in suo substantiali esse praeconstitutae, et perficiens illam in ordine ad aliquid quod primum esse con-

sequitur, nequaquam substantialis dicenda est. At contra, unio incarnationis quae non supervenit humanitati post esse completum, sed perficit eam ad hoc quod primo sit, vere substantialis et dicitur et est, scilicet secundum subsistentiam. In quo quidem maxima utique differentia agnoscitur. Verumtamen, quantum ad profundum inscrutabilis mysterii: quod scilicet, esse increatum, nunc sub ratione speciei intelligibiliter repraesentativae, nunc sub ratione substantialis exsistentiae sive subsistentiae, creaturae ita uniatur, ut tribuat ei *quasi formaliter* actualitatem quam illa naturaliter habet ex actu recepto vel inhaerente: quantum ad hoc dico, absoluta utrinque paritas est; quantum ad hoc, perfectus est parallelismus; quantum ad hoc, ambae uniones eiusdem rationis sunt, et tamquam duo supremi apices ordinis supernaturalis rectissime assignantur. Quapropter, omnes considerationes quae in materia de incarnatione allatae sunt ad declarandum cur et quomodo *non evidenter repugnet* unio hypostatica, proportionalem nunc inveniunt applicationem.

Tria sunt quae unionem hypostaticam ab intrinseca repugnantia immunem ostendunt. — Primum et praecipuum est ipsa unionis ratio, scilicet unius naturae sive essentiae cum praeexsistente supposito *secundum esse exsistentiae.* Eiusmodi enim est unio essentiae et esse, ut ex ea non resultet tertium diversae rationis; nam *esse* non diversificat aut modificat essentiam, sed solum tribuit ei consistentiam et sustentationem extra causas in suo proprio ordine et gradu. Si autem *esse* non modificat essentiam, statim sequitur non apparere evidentem impossibilitatem, cum dicitur una essentia exsistere per esse alterius minime *receptum* in ea, sicut proprius actus in propria potentia. Non apparet, inquam, impossibilitas evidens, nisi alterutra ex his duabus suppositionibus facta. Vel quia esse alterius, utpote finitum et contractum ad unam determinatam capacitatem essendi, non posset se porrigere ad sustentandas naturas extraneas. Vel quia deesset proportio etiam habitudinis inter esse quantumvis illimitatum et essentiam sibi extrinsecam, sicut deest exempli gratia, inter accidens et esse substantiale, eo quod esse substantiale est quaedam subsistentia, et nihil secundum accidens subsistere potest. Nunc autem, in unione incarnationis neutra ex his suppositionibus verificatur. — Unde est secunda observatio

quae propriam humanitatis rationem spectat: nihil scilicet ex parte eius obstare quominus assumatur a Verbo, eo quod sit natura substantialis, cuius actus est subsistere. Quo fit ut quantum est ex se, possit alteri etiam praeexsistenti supposito uniri secundum subsistentiam seu substantialem exsistentiam. — Denique ultima occurrit consideratio de persona Verbi, cuius esse est purus essendi actus, non coarctatus ad determinatam essentiam ut ad quamdam praecisam capacitatem, atque hinc sumitur declarationis principium, ut non videatur incredibile quod actus eius hypostaticus possit se extendere ad naturam extraneam, quae ad ipsum in ratione potentiae subiectivae minime comparatur. Haec, inquam, sunt quae in materia de incarnatione proponuntur, et in praesenti quoque sunt, servata proportione consideranda.

Etenim primo, unio intellectus cum forma intelligibili qua tali, eiusmodi etiam est ut ex ea non resultet tertium, quia forma intelligibilis qua talis non informat physice, sed intentionaliter tantum. Et omnis quidem forma physica, sive substantialis illa sit, sive accidentalis, tribuit subiecto suam rationem specificam, sicut color facit coloratum, et quantitas quantum, et virtus virtuosum, et habitus habilem, et anima animatum; unde impossibile est ut forma huiusmodi suppleatur unquam per aliquid non receptum in subiecto. Sed forma intelligibilis in quantum huiusmodi non afficit physice intellectum, tribuendo ei rationem rei cuius est idealis praesentatio; solum enim facit intellectum sistere sub aliquo intelligibili termino, sicut exsistentia facit essentiam non modificatam sistere sub actualitate a qua habet sustentari in natura rerum. Unde non apparet impossibile quod intellectus actuetur per aliquam formam intelligibilem sibi non inhaerentem, nisi vel desit ei proportio etiam habitudinis ad eam, vel forma ipsa non sit in se subsistens, sed coarctata ad certam capacitatem finiti intellectus, in quo explet atque exhaurit suam actuandi virtutem. Nunc autem, sicut in unione incarnationis, ita et in unione gloriae, neutrum ex his duobus habetur.

Nam si consideretur unio gloriae *ex parte intellectus nostri,* observare oportet quod « divina substantia non sic est extra « facultatem (ipsius), quasi aliquid omnino extraneum ab ipso, « sicut est sonus a visu, vel substantia immaterialis a sensu, « nam ipsa divina substantia est primum intelligibile, et totius

« intellectualis cognitionis principium » (1). Eodem igitur pacto quo non est repugnantia ex parte naturae humanae, in eo quod divino supposito uniatur secundum subsistentiam, quia humanitas est quaedam ratio subsistendi : sic nihil obstat ex parte intellectus creati, quominus uniatur divinae essentiae ut formae intelligibili, quia divina essentia est primum intelligibile quod in ipsius etiam creati intellectus adaequato obiecto invenitur. — Si autem *ex parte divinae essentiae* res aspiciatur, similiter dicendum quod ipsissima ratio quae facit ut esse divinum possit supplere actum essendi naturae creatae citra omnem in ea receptionem, facit etiam ut divina essentia possit esse forma intelligibilis intellectus nostri, quin ei more accidentis inhaereat; sicut enim essentia divina est purus subsistens actus essendi, ita etiam est purus et irreceptus actus intelligibilis. « Cum enim, ait S. Thomas l. 3 c. Gent. c. 51, « intellectus perfectio sit verum, illud intelligibile erit ut forma « tantum in genere intelligibilium, quod est veritas ipsa, quod « convenit soli Deo; nam cum verum sequatur ad esse, illud « tantum sua veritas est, quod est suum esse, quod est pro- « prium soli Deo.... Alia igitur intelligibilia subsistentia non « sunt ut pura forma in genere intelligibilium, sed ut formam « in subiecto aliquo habentes; est enim unumquodque eorum « verum, non veritas, sicut et est ens, non autem ipsum esse. « Manifestum est igitur quod essentia divina potest comparari « ad intellectum creatum ut species intelligibilis qua intelli- « git, quod non contingit de essentia alicuius alterius substan- « tiae separatae. Nec tamen potest esse forma alterius rei se- « cundum esse naturale; sequeretur enim quod simul cum « aliquo unita, constitueret unam naturam, quod esse non po- « test.... Species autem intelligibilis unita intellectui non con- « stituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum, « quod perfectioni divinae essentiae non repugnat ». — Caeterum sicut natura assumpta unita est Verbo per hoc ipsum quod creatur et conservatur a Deo, non sub proprio suo essendi actu, sed ut communicata personali esse Verbi : ita etiam creatus intellectus unitur increato intelligibili, per hoc ipsum quod ei lumen gloriae infunditur. Cum enim lumen gloriae sit ut quo mens fit actu efficax ad videndum Deum, est etiam

(1) S. Thom. l. 3 c. Gent. c. 51.

ut quo trahitur ad divinam essentiam, eique applicatur tamquam suo intelligibili in actu. Sed et utraque unio aequaliter transcendit captum nostrum, quia eiusmodi est ut terminus eius nonnisi actus purissimus esse possit, cuius nullam propriam cognitionem habemus, sed nec etiam habere sufficimus.

Haec igitur visio immediata Dei repromittitur nobis in Scriptura: *Videmus nunc,* inquit, *per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem,* et secundum hanc visionem maxime Deo assimilabimur, iuxta illud 1 Ioan. III-2: *Cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* Ubi nota quod similitudo quandoque accipitur communissime prout latius patet quam imago, et sic unumquodque potest dici simile alteri secundum quod utcumque communicat in perfectione cum eo, et hoc modo omnia entia dicuntur Deo assimilari, quia in tantum sunt, in quantum aliqualiter ipsum imitantur. Quandoque vero similitudo accipitur, « ut subse- « quens ad imaginem, in quantum significat quamdam ima- « ginis perfectionem; dicimus enim imaginem alicuius esse « similem vel non similem ei cuius est imago, in quantum « perfecte vel imperfecte repraesentat ipsum » (1). Unde invenitur imago mediare inter similitudinem primo et secundo modo acceptam. Porro de ratione imaginis est, « quod sit « similitudo secundum speciem, sicut imago regis est in filio « suo, vel ad minus secundum aliquod accidens speciei, et « praecipue secundum figuram, sicut hominis imago dicitur « esse in cupro » (2). Nunc ergo si consideremus varios gradus secundum quos creaturae possunt imitari divinam essentiam, invenimus illos tres notissimos: *esse*, *vivere*, *intelligere*. Assimilantur enim aliqua Deo, primo quidem et maxime communiter in quantum *sunt,* secundo in quantum *vivunt*, tertio vero in quantum sapiunt vel *intelligunt.* Entia autem quae intelligunt, ut Augustinus dicit, ita sunt Deo similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius, et ideo omnia intellectualia dicuntur esse ad imaginem Dei, quasi cum eo communicantia in ultima veluti differentia in qua possibile est creaturam assimilari Deo. At vero in hoc ipso intellectualitatis gradu invenitur aliquid quod nulli alii praeter Deum

(1) S. Thom. 1, q. 93, a. 9.
(2) Ibid. a. 2.

naturale esse potest, et hoc est habere divinam essentiam ut formam intelligibilem, ac per consequens, videre Deum ut in se est. Si ergo supernaturaliter communicetur haec visio creaturae rationali, scilicet praeter et supra omnem exigentiam naturae eius, necesse est ut habeat similitudinem Dei ex suo genere perfectissimam, qua melior et perfectior dari nequit. Itaque similitudo de qua 1 Ioan. III-2, est ineffabiliter perfectiva imaginis, cum secundum eam beatitudinis Deo propriae participes efficiamur. Unde Dominus dicit Luc. XXII-29: « Ego dispono vobis sicut disposuit mihi « Pater meus regnum, ut edatis et bibatis super mensam « meam in regno meo ». Quod quidem, ait S. Thomas ubi supra, de corporali cibo vel potu non potest intelligi, sed de eo qui in mensa Sapientiae sumitur, de quo a Sapientia dicitur: « Comedite panem meum, et bibite vinum quod miscui « vobis ». Super mensam ergo Dei manducant et bibunt quia eadem felicitate fruuntur qua Deus felix est, videntes eum illo modo quo ipse videt seipsum. — Verum iis quae hucusque dicta sunt, addendum denique est:

§ 3.

**Intellectum creatum ad visionem Dei indigere lumine gloriae.** — De quo vide S. Thomam in praesenti. Et nota quod lumen gloriae nihil aliud est quam habitus infusus quo confortatur intellectus ad operandum supra naturam suam, circa sublime illud intelligibile ad quod trahitur. Cum enim nulla res possit ad altiorem operationem elevari, nisi ei virtus superaccrescat, necesse est ut intellectui creato augeatur virtus ad hoc quod visionem eliciat superantem omnes naturae vires. Non sufficit autem augmentum per simplicem intensionem virtutis naturalis, quia talis visio non est eiusdem rationis cum visione naturali intellectus creati. Oportet igitur ut fiat augmentum virtutis intellectivae per adeptionem alicuius novae dispositionis, quae non potest fluere ex intrinsecis cuiuslibet naturae creatae aut creabilis principiis, sed est ex largitione solius divinae gratiae, ex hoc ipso quod secum affert unionem intellectus ad Dei essentiam ut ad intelligibilem formam. Et licet praedictum virtutis intellectivae augmentum posset absolute loquendo, per actuale Dei auxilium haberi, conna-

turaliter tamen non acquiritur nisi per infusionem habitus, ut in simili explicari solet, cum de virtutibus infusis disputatur. Ad nomen autem eius quod attinet, animadvertendum cum Angelico l. 3 c. Gent. c. 53, quod in cognitionem intelligibilium ex sensibilibus pervenimus, et ideo « sensibilis cogni-« tionis nomina ad intelligibilem cognitionem transumimus, « et praecipue quae pertinent ad visum qui inter caeteros « sensus nobilior est et spiritualior, ac per hoc intellectui af-« finior; et inde est quod ipsa intellectualis cognitio nomi-« natur visio, et quia corporalis visio non completur nisi per « lucem, ea a quibus intellectualis visio perficitur, lucis no-« men assumunt.... Illa igitur dispositio qua intellectus crea-« tus ad intellectualem divinae substantiae visionem extolli-« tur, congrue *lux gloriae* dicitur, non propter hoc quod fa-« ciat intelligibile in actu sicut lux intellectus agentis, sed per « hoc quod facit intellectum patientem (possibilem) actu in-« telligere. Hoc autem est lumen de quo dicitur: *In lumine* « *tuo videbimus lumen* (Psalm. XXXV-10)... ».

Per lumen igitur gloriae efficimur omnino deiformes, nam per ipsum completur ordo principiorum inhaerentium quibus naturam divinam participamus, iuxta illud 2 Petr. 1-4: *Ut per haec efficiamini divinae consortes naturae.* Ubi nota quod natura generaliter dicit essentiam prout ordinatur ad operationem sibi propriam, cum unumquodque ad hoc natum sit ut operetur. Hinc *natura* divina significat divinam essentiam in quantum a nobis concipitur ut ordinata ad sui ipsius visionem (quae est propria operatio eius), seu melius in quantum est per identitatem sui ipsius visio ac fruitio. Creaturam ergo fieri consortem *naturae* divinae, nihil aliud est quam creaturam supernaturaliter ornari principiis et habitibus quibus ordinatur ad intuitivam essentiae divinae visionem, quae quidem principia sunt gratia sanctificans, et qui in ea radicantur habitus operativi tum viae tum patriae, praesertim vero ipsum gloriae lumen, in cuius sensu composito necesse est intellectum creatum habere essentiam divinam ut formam intelligibilem, ac per consequens videre Deum facie ad faciem.

Nunc igitur nihil aliud restat, nisi ut ad ea quae initio obiecta sunt, breviter respondeamus.

## § 4.

**Ad 1um** ergo dicendum quod impossibilitas visionis Dei intuitivae desumitur ex modo essendi intellectus creati, non absolute, sed aliqua suppositione facta, id est, supponendo quod iuxta naturalem rerum ordinem cognitio terminetur ad intentionalem obiecti similitudinem intellectui inhaerentem, et ab ipso intelligente conceptam. Tunc enim perficitur cognitio per hoc quod cognitum intelligibiliter in cognoscente ad modum cognoscentis recipitur, et procedunt omnes rationes in prima parte huius propositionis expositae. Sed si ponatur quod essentia divina per seipsam unitur intellectui creato in ratione intellecti in actu, non amplius cognitio perficitur per hoc quod intelligibile recipitur in cognoscente et induit modum cognoscentis, sed e converso, ut dictum est in secunda propositionis parte, per hoc quod cognoscens trahitur ad intelligibile ut est in se, et tunc ratio cessat (1).

(1) Erit tamen qui instet dicendo: Hoc principium, *quidquid intelligitur, ad modum intelligentis intelligitur*, est principium metaphysicae necessitatis, non secus ac istud, *totum est maius sua parte*, nec ullam exceptionem patitur. Evidens enim est quod operatio debet semper proportionari potentiae activae a qua egreditur. Sed modus intelligentis creati est semper infinite elongatus a modo qui est proprius Deo. Ergo necesse est ut etiam cum lumine gloriae, creatura ad suum modum intelligat Deum.

Responsio patebit ex dicendis in propositione sequenti, ubi duplex cognitionis modus distinguitur: modus cognitionis *ex parte subiecti*, et modus cognitionis *ex parte obiecti*. Prior consequitur vim et efficaciam luminis intellectualis, sive modum et mensuram potentiae per quam elicitur cognitio. Posterior consequitur formam intelligibilem ad quam terminatur cognitio.

Et si quidem sermo sit de modo *subiectivo* cognitionis, sic utique universaliter necesse est ut quidquid intelligitur, ad modum intelligentis intelligatur. Et hoc verificatur in visione etiam intuitiva, quia creatura non infinite videt Deum, sed finite tantum, et plus vel minus intensive, secundum maiorem minoremve sui luminis mensuram.

At nunc sermo est de solo modo cognitionis *obiectivo*, id est de modo sub quo obiectum percipitur a cognoscente. Et sic dico quod res intelligitur ad modum intelligentis, quando modus rei cognitae ab intelligente

**Ad 2um** similiter dicendum quod compositio creaturae cognoscentis non impedit cognitionem Dei sicuti est, nisi quando Deus cognoscitur ut conceptus a cognoscente, prout fert ordo naturae. Non ergo asseritur necessitas luminis gloriae quasi ad tollendam compositionem creaturae essentialem, quod esset penitus absurdum, sed omnino ad elevandam potentiam intellectivam ut sit potens elicere visionem transcendentem naturae vires, cum iam non per speciem inhaerentem, sed per ipsam divinam essentiam in ratione intelligibilis formae terminatur.

**Ad 3um** denique dicendum quod, iuxta superius praemissa cum de simplicitate Dei agebatur, tunc solum fit compositio ex duobus, quando uniuntur in ratione actus recepti in potentia et potentiae recipientis actum. Sed non est ita in proposito, quia divinum intelligibile trahit ad se intellectum creatum et terminat ipsum, non autem inhaeret ei more accidentis, unde ratio non sequitur. Nec dicas quod si essentia divina potest supplere speciem intelligibilem, seu verbum in quo iuxta naturae ordinem creatus intellectus obiectum suum cognoscit atque intuetur, pari iure posset supplere actum visionis, lumen gloriae, omnes habitus infusos, et caeteras qualitates. Omnino enim neganda est paritas, quia actus visionis est vitalis operatio, quam oportet esse ab intrinseco. Item lumen gloriae et habitus infusi sunt formae physice modificantes subiectum, et ideo nunquam possunt suppleri per aliquid non inharens. Sed alia ratio est de forma intentionali in quantum huiusmodi, sicut dictum est in expositione propositionis.

## COROLLARIUM

**Ergo in visione Dei intuitiva verbum non datur, sed nec omnino dari potest.**

Communis quidem est inter scholasticos sententia docens essentiam divinam vices gerere speciei intelligibilis in visione intuitiva, sed multi inter recentiores hoc intelligunt de specie

dependet: pro quanto scilicet, non cognoscitur nisi in specie quae sit ab eo concepta. Non autem si modus cogniti ut cogniti, sit a cognoscente independens, eo quod, uti supponitur, res per suam essentiam unitur intentionaliter cognoscenti.

intelligibili *impressa*, existimantes non posse suppleri *speciem expressam*, adeoque dari verbum in cognitione gloriae, sicut in qualibet alia cognitione naturali.

Sed prae primis in hoc dicendi modo videtur non vitari aperta contradictio. Si enim dari potest species expressa repraesentans Deum sicuti est, pari iure et species impressa. Aut si nequit esse species impressa huiusmodi, ut ipsimet adversarii communi consensu docent, ergo neque expressa. Praeterea, argumentum demonstrans visionem Dei transcendere omnes naturae vires, eadem evidentia monstrat esse prorsus impossibile ut cognitio beata terminetur ad verbum creatum et conceptum in intellectu videntis, sed plane requiri ut sit visio sine conceptu, id est, ut intellectus videat quin concipiat. Nam si concipit id quod videt, et videt id quod concipit, statim redeunt rationes prius factae, et intelligibile induit eo ipso modum cognoscentis. Caeterum, argumenta in oppositum nihil evincunt, et procedunt ex confusione inter verbum mentale quod est *operatum* intellectus, et intellectionem quae est eius *operatio*.

**Dicunt enim primo:** *Species expressa non distinguitur ab intellectione ipsa; sed divina essentia nequit supplere vitalem actum visionis: ergo neque speciem expressam.* — Respondeo: *neg. mai.* Et rationem negationis declaratam invenies in tomo secundo huius operis, ubi de processione quae in mente creata invenitur secundum operationem intellectus (1).

**Dicunt secundo:** *Cognoscere nihil aliud est quam exprimere vitaliter imaginem rei cognoscendae; ergo nulla esse potest cognitio sine imagine expressa.* — Respondeo: *Dist. antec.* Id est, formalis ratio cognitionis reponitur in hoc quod est exprimere vitaliter imaginem rei cognoscendae, *neg. antec.* Id est, actus cognoscitivus est simul vitalis expressio imaginis rei cognoscendae, *subdist.* Quando obiectum non potest intentionaliter terminare intellectum, nisi per ipsum intellectum concipiatur et exprimatur in quadam sui similitudine, *conc. antec.* Quando obiectum aliunde unitur potentiae cognoscitivae in esse cognito, *neg. antec.* Et ratio horum explicatur loco citato, ubi de verbo intellectus.

**Dicunt tertio:** *Quoties res aliqua obiecta intelligitur, vere di-*

(1) Vide prolegomenon ad Quaest. 27.

*citur concipi; ergo conceptu aliquo. Conceptus autem mentis est verbum. Ergo per omnem intellectionem producitur verbum mentis.* — Respondeo: *Dist. antec.* Dicitur concipi quando intellectio secundum ordinem naturae perficitur, intellectu sibi ipsi efformante speciem obiecti repraesentativam, *conc.* Alias, *neg.* Et vere quidem omnis nostra intellectio pro praesenti statu est identice quaedam conceptio. At si formales rationes consideres, videbis duo haec esse plane distincta. Intelligere enim idem est ac percipere seu apprehendere; concipere vero idem ac parturire seu exprimere apprehensionis obiectum. Quod autem formales istae rationes sint etiam secundum rem quandoque separabiles, aliqualiter apparere potest ex eo quod contingit in cognitione sensus. Per sensus enim percipimus et non concipimus, quia perceptio terminatur ad speciem quae ab exteriori impressa et formata in organo recipitur.

**Dicunt denique quarto:** *Implicat contradictionem ut sit actio sine suo termino; sed verbum est terminus actionis intellectivae; ergo actio intellectiva nunquam esse potest sine specie producta.* — Respondeo: *Dist. mai.* Repugnat ut sit operatio sine termino saltem obiectivo, *conc. mai.* Sine termino per ipsam operationem producto, *subdist.* Operatio transiens, *conc.* Immanens, iterum *subdist.* Si terminus obiectivus non potest dari quin per ipsam operationem producatur, *conc.* Alias, *neg.* Unde in sua generalitate consequens reiicitur.

## Thesis XIV.

(Art. 6-10).

**Visio Dei in beatis angelis et hominibus comprehensiva esse nequit. Habet autem in diversis diversos perfectionis gradus secundum solam diversitatem graduum charitatis et gratiae. Denique, quanto est perfectior, tanto plura eorum quae Deus facit vel facere potest, in ipsa essentia divina visa cognoscuntur.**

Videretur tamen dicendum quod si Deus videtur *ut in se est*, necessario comprehenditur. Etenim, cum divina essentia sit omnino simplex, non potest esse quod aliquid Dei videatur et aliquid non videatur; ergo Deus videtur necessario totus. Si autem videtur totus, ergo nihil Dei latet videntem, ac per hoc, cognitio beatorum est sui obiecti comprehen-

siva. Quod si respondeatur, Deum videri quidem *totum*, sed non *totaliter*, hoc nihil est. Etenim *totaliter* dicit quemdam modum; sed omnis modus divinae essentiae est ipsamet essentia; ergo si videtur ipsa essentia tota, videtur etiam totaliter.

Praeterea, beati in coelo regnantes *comprehensores* vocantur, iuxta illud Apostoli ad Philipp. III-12: *Sequor autem, si quo modo comprehendam.* Dicuntur autem comprehensores a comprehensione finis. Ergo iterum, ea quam de Deo habent cognitio est comprehensiva.

Insuper, impossibile est ut visio beata sit perfectior in uno quam in altero, nam perfectio cognitionis attenditur secundum perfectionem formae intelligibilis, per quam determinatur et ad quam terminatur cognitio. Sed omnibus videntibus Deum una eademque divina essentia est loco formae intelligibilis, ergo aequalis est visio in omnibus. Unde etiam Matth. XX, omnibus laborantibus in vinea, licet non aequaliter laboraverint, idem tamen praemium dicitur esse reddendum.

**Sed contra est** quod definitur in Vaticano, Sess. 3, c. 1: « Sancta catholica apostolica Romana Ecclesia credit et con« fitetur, unum esse Deum verum et vivum, omnipotentem, « aeternum, immensum, *incomprehensibilem,* intellectu ac vo« luntate omnique perfectione infinitum ». — Item in Florentino: « In Nomine Sanctae Trinitatis, hoc sacro univer« sali approbante Concilio, diffinimus.... illorum animas qui « post baptisma susceptum nullam omnino peccati maculam « incurrerunt, illas etiam quae post contractam peccati ma« culam sunt purgatae, in caelum mox recipi, et *intueri clare « ipsum Deum trinum et unum sicuti est*, *pro meritorum tamen « diversitate, alium alio perfectius* ». Ergo secundum catholicam fidem credendum est visionem beatam nequaquam comprehensivam esse posse, sed et diversos in ea dari perfectionis gradus pro diversitate graduum charitatis et gratiae.

Et ratio quidem prioris assertionis omnino evidens est, quia unumquodque tunc comprehenditur, quando tantum cognoscitur quantum est cognoscibile. Sed Deus habet cognoscibilitatem infinitam, cum sit infinite intelligibilis. Ergo cognitio comprehensiva Dei non est nisi cognitio infinita; ad cognitionem autem infinitam nulla datur in finita creatura capa

citas, ut notum est in terminis. Unde Ierem. XXXII–19, de Deo dicitur: « Magnus consilio, et incomprehensibilis cogi- « tatu ».

Nunc, si cognitio beatorum non potest adaequare cognoscibilitatem Dei, dicendum est perfectionem visionis mensurari in unoquoque secundum quantitatem et efficaciam virtutis cognoscitivae. Sed in primis, haec maior vel minor virtus nullatenus attendi potest secundum naturales creatorum intellectuum facultates, quia ad visionem Dei omnes intellectus creati, tam humani quam angelici, secundum sua naturalia aequaliter se habent. Unde, cum Apoc. XXI, describitur nova civitas Ierusalem a Deo descendens, eadem mensura hominis et angeli esse perhibetur, ut per hoc insinuetur nobis, diversum gradum naturae intellectualis minime influere in maiorem vel minorem vitae aeternae participationem (1). Quapropter, cum facultas videndi Deum non competat intellectui creato secundum suam naturam, sed per solum lumen gloriae, quod intellectum in quadam deiformitate constituit: consequens est ut perfectius videat Deum, intellectus de lumine gloriae plus participans. Porro, plus participabit de lumine gloriae qui plus habebit de gratia, quia gratia comparatur ad omnes habitus operativos, tam viae quam patriae, sicut natura ad proprias facultates, et ideo in gradu intensitatis sibi mutuo respondeant necesse est. Hac igitur ratione visio Dei perfectior erit in uno quam in altero, iuxta illud 1 Cor. XV, 41-42: « Stella enim differt a stella in claritate, sic et resur- « rectio mortuorum »; et iterum, Ioan. XIV-2: « In domo « Patris mei mansiones multae sunt ». Super quo commentans Augustinus, Tract. 67 in Ioan. n. 2, ait: « Denarius quidem « ille aequalis est omnibus, quem paterfamilias eis qui ope- « rati sunt in vinea iubet dari omnibus, non in eo discernens, « qui minus et qui amplius laboraverunt: quo utique denario

(1) Hoc multum facit ad intelligendam futuram illam regenerationem quae annuntiatur in Evangelio, et radicalem a fundamentis totius universi instaurationem. Neque enim tunc sublimius et altius intelliget qui meliorem naturam sortitus est, sed mensura visionis summi intelligibilis erit secundum solam mensuram charitatis et gratiae quam quis obtinuerit in via. Et sic etiam verificabitur dictum Christi Domini: *Et erunt novissimi primi, et primi novissimi.*

« vita significatur aeterna, ubi amplius alio nemo vivit, quo-
« niam vivendi non est diversa in aeternitate mensura. Sed
« multae mansiones diversas meritorum in una vita aeterna
« significant dignitates. Alia enim est gloria solis, alia gloria
« lunae, alia gloria stellarum ; stella enim ab stella differt in
« gloria; sic et resurrectio mortuorum. Tamquam stellae sancti
« diversas mansiones diversae claritatis sortiuntur in regno,
« sed propter unum denarium nullus separatur a regno ; atque
« ita Deus erit omnia in omnibus, ut quoniam Deus charitas
« est, per charitatem fiat ut quod habent singuli, commune
« sit omnibus. Sic enim quisque etiam ipse habet, cum amat
« in altero quod ipse non habet. Non erit itaque aliqua in-
« vidia imparis claritatis, quoniam regnabit in omnibus unitas
« charitatis ».

Denique ex praemissis aperte sequitur id quod in ultima propositionis parte positum est. Supponitur enim aliunde notum, essentiam divinam continere intelligibiliter omnes creaturas, tam exsistentes quam possibiles, adeoque omnia quae praeter Deum sunt vel esse possunt, in ipsa divina essentia visa posse videri, tamquam in prima causa efficiente et exemplari ; posse, inquam, cognosci non solum in confuso, sed et distincte, uti infra de scientia Dei agentes declarabimus. — Quo posito, statim apparet quod intellectus creatus, videndo divinam essentiam, non potest videre in ea omnia quae Deus facit et facere potest. Et ratio est quia cognoscere in causa omnia ad quae virtus causae sese potest extendere, esset comprehendere causam ; atqui Deus a nullo creato intellectu comprehenditur. — Apparet praeterea, quod quanto perfectius videtur Deus, tanto etiam plures effectus in eo cognoscuntur, nam cognitio effectuum in causa se habet sicut cognitio conclusionum in principiis ; qui autem melius principium penetrat, plures etiam in eo conclusiones videt. De his legendus S. Thomas, art. 7-10, ubi non occurrit specialis difficultas. — Difficultas autem potissimum est in componendo doctrinam praesentem cum doctrina praecedentis propositionis : qui scilicet fieri possit ut Deus intuitive videatur, quin eo ipso comprehendatur. Unde circa *conciliationem* horum duorum dogmatum nonnulla remanent ulterius declaranda.

**Considerandum igitur est** quod duplex est modus distinguendus in cognitione, pro duplici principio, obiectivo scilicet et

subiectivo, a quo cognitio dependet. — Primo est modus cognitionis consideratus ex parte rei cognitae, et sic cognitio dividitur in cognitionem rei ut in se est, et cognitionem rei non ut in se est, sed secundum analogiam alterius tantum, prout proprius rei modus cadit sub visione cognoscentis, vel secus ; et talis cognitionis modus consequitur formam intelligibilem ad quam cognitio terminatur. Si enim terminetur cognitio ad propriam obiecti speciem, et a fortiori ad ipsum obiectum in sua essentia, oportet profecto ut cognoscatur res sicuti est. Si autem determinetur cognitio per speciem alienam, puta per speciem effectus non adaequantis virtutem causae, tunc non potest cognosci res sicuti est, sed cognoscitur solum improprie sive analogice. — At vero praeter modum cognitionis consideratum ex parte rei cognitae, considerari debet modus cognitionis ex parte cognoscentis, scilicet maior minorve limpiditas et claritas quae provenit ex maiori minorive efficacia virtutis intellectivae. Unde S. Thomas, 3, Part. Quaest. 10, a. 4 ad 1$^{um}$: « Perfectio cognitionis, « quantum est ex parte cogniti, attenditur secundum medium. « Quantum est ex parte cognoscentis, attenditur secundum « potentiam vel habitum ». Et in III, Dist. 14, q. 1, a. 3, q. 2: « Aliqua cognitio potest esse altera potior, primo quantum « ad efficaciam cognoscendi, sive certitudinem cognitionis sive « limpiditatem (quod idem est), quae ex ipso lumine conse- « quitur, et sic, cum Christus abundanter lumen gratiae ha- « buerit magis quam angeli, habuit limpidiorem cognitionem « quam angeli ». Quia ergo in visione beatifica cognoscitur Deus per suam essentiam, videtur quidem sicuti est, ita ut proprius modus Dei cadat sub visione creaturae ; hinc *videtur Deus totus*, cum sit simplicissimus. Sed quia intellectus creatus quantolibet lumine gloriae perfundatur, in infinitum semper deficit a vi intellectiva divini intellectus qui solus adaequat divinae essentiae intelligibilitatem, necesse est ut claritas visionis beatorum infinite etiam deficiat a perfectione visionis qua Deus videri potest, et hoc est Deum videri totum, *sed non totaliter*.

**Ad 1$^{um}$** ergo dicendum quod ad comprehensionem alicuius rei non sufficit ut tota res secundum proprium modum quem habet in se, cadat sub cognitione videntis. Sed requiritur insuper ut modus claritatis seu limpiditatis seu perspicuitatis

actus cognoscitivi, adaequet modum intelligibilitatis eiusdem rei in seipsa. Quod utique in proposito evidenter impossibile est. Nam certe, divina essentia est secundum se cognoscibilis ea purissima limpiditate et claritate cognitionis, quae respondeat puritati ipsius Esse subsistentis. Et talis modus cognoscibilitatis non adaequatur nisi per purissimam cognitionem subsistentem, quae sit cum illo summo intelligibili idem, et a qua in infinitum elongatur omnis creatura, quantocumque lumine gloriae aucta supponatur. Nam in creatura, limpiditas cognitionis non potest esse nisi ea quae competit actui cognoscitivo accidentali, finito, recepto in potentia, adeoque omnimode deficienti ab eo qui est supra omne genus omnemque speciem. Unde etiam apparet quomodo visio beatorum minime univoca sit cum visione qua Deus seipsum cognoscit, sed analoga tantum ; nam in ipso ordine supernaturali, nihil univoce dicitur de Deo et creaturis. Et constat evidenter in praesenti, cum in beatis visio sit accidens, in Deo autem sit ipsa eius substantia.

Ad instantiam vero qua dicebatur repugnare ut sit Deus visus totus, quin etiam totaliter, respondeo cum distinctione : Si ly *totaliter* signet modum obiecti visi, *conc. assert.*, quia cum modus Dei sit ipsa eius essentia, beati vident totum modum Dei, eadem ratione qua vident totam essentiam. Sed si ly *totaliter* signet modum visionis per comparationem ad modum quo essentia divina, quantum ex se est, potest videri, sic *neg. assert.* Hoc enim sensu dicitur aliquis alterum videre totaliter, « quando visio habet modum totalem ; et hoc est « quando ita est perfectus modus visionis ipsius videntis, sicut « est modus visibilitatis ipsius rei. Et hoc modo non totaliter « videtur divina essentia, sicut ex dictis patet, sicut aliquis « qui scit aliquam propositionem esse demonstrabilem, cuius « demonstrationem ignorat, scit quidem totum modum cogni- « tionis eius, sed nescit eam secundum totum modum quo co- « gnoscibilis est » (1).

**Ad 2um** dicendum quod comprehensio a qua beati in caelo regnantes *comprehensores* dicuntur, non sumitur pro cognitione adaequante cognoscibilitatem obiecti, sed opponitur prosecutioni qua in via tendimus ad finem : nam qui insequitur

(1) S. Thom., ubi supra, art. 2 ad 2um.

aliquem, quando iam tenet eum, comprehendere eum dicitur. « Et sic Deus comprehenditur a beatis, secundum illud Cant. « III-4 : *Tenui eum, nec dimittam* ».

**Ad 3um** denique dicendum quod maior minorve cognitionis perfectio, quantum est ex parte cogniti, attenditur secundum perfectionem formae intelligibilis terminantis intellectum, ut dictum est supra, et ideo, cum omni intellectui beato essentia divina sit loco intelligibilis formae, omnes beati eodem modo Deum vident, in quantum vident ipsum *sicuti est*. Sed ex parte subiecti cognoscentis, cognitionis claritas et limpiditas mensuratur secundum quantitatem luminis intellectualis sive virtutis cognoscitivae, et ideo beati qui abundantiori replentur lumine gloriae, perfectius vident Deum quam alii. « Idem « ergo est quod omnes beatos facit, non tamen ab eo omnes « aequaliter beatitudinem capiunt. Unde praedictis non obviat, « quod Dominus omnibus laborantibus in vinea, licet non « aequaliter laboraverint, idem tamen praemium reddendum « docet, scilicet denarium ; quia idem est quod omnibus da« tur in praemium ad videndum et ad fruendum, scilicet « Deus » (1).

## Thesis XV.

(Art. 11).

**Visio Dei est natura sua inamissibilis et perpetua ; per ipsam constituitur anima in statu termini, et quietatur omne desiderium ; unde esse non potest quod a puro homine in hac mortali vita habeatur.**

### § 1.

Visio Dei est natura sua inamissibilis et perpetua, quia intellectus informatus lumine gloriae nequit non terminari per divinam essentiam tamquam per formam intelligibilem in actu, ut constat ex praemissis, in thesi 13. Quapropter, quamdiu ipsum gloriae lumen non amittitur, eadem necessitate mens videt Deum, qua corporalis oculus percipit obiectum cuius intentionali similitudine actu informatur. Atqui

(1) S. Thom. l. 3 c. Gent. c. 58.

lumen gloriae nequit omnino desinere : neque per sui ipsius corruptionem, cum sit forma simplicissima ; neque per corruptionem subiecti, cum anima sit immortalis ; neque demum per inductionem dispositionis sibi contrariae, quo pacto gratia sanctificans et caeteri habitus infusi possunt in hac vita amitti. Dispositio enim contraria non esset nisi peccatum, quo quis voluntarie se averteret a vero ultimo fine. Sed in eo qui fruitur summo bono intuitive viso, peccatum est ex natura rei omnino impossibile, quia sicut voluntas viatoris necessitatur ad bonum in communi, sic voluntas comprehensoris necessitatur ad bonum quod Deus est. Non igitur esse potest quod visio illa Dei, quae beatos facit, unquam deficiat (1).

Hinc est quod dicitur in Psalm. LXXXIII-5 : *Beati qui habitant in domo tua Domine, in saecula saeculorum laudabunt te.* Et in Psalm. CXXIV-1 : *Non commovebitur in aeternum qui habitat in Ierusalem,* id est in visione pacis. Et apud Isai. XXXIII, 20-21 : *Oculi tui videbunt Ierusalem, habitationem opulentam, tabernaculum quod nequaquam transferri poterit ; nec auferentur clavi eius in sempiternum, et omnes funiculi eius non rumpentur, quia solummodo ibi magnificus est Dominus noster.* Et in Apoc. III-12 : *Qui vicerit, faciam illum columnam in templo Dei mei, et foras non egredietur amplius* (2).

## § 2.

Nunc, qualiter in ea felicitate quae provenit ex visione divina, omne desiderium humanum impleatur, considerandum est. Rem mire explicat Angelicus in 3 c. Gent. c. 63.

Est enim, inquit, quoddam desiderium hominis in quantum

(1) Vide ergo quomodo argumentum non procedit nisi de visione Dei prout elicitur *connaturaliter* a potentia intellectiva per habitum permanentem elevata. Potest enim suppleri habitus luminis gloriae per motionem Dei transeuntem, iuxta generalem doctrinam quae in materia de virtutibus infusis tradi solet. Verum, hac suppositione facta, visio intuitiva praeternaturaliter, id est *miraculose* haberetur, unde rationes pro perpetuitate cessant. Et hoc modo aliqui opinantur concessam fuisse visionem Dei Moysi et Paulo adhuc in hac carne viventibus. De quo vide S. Thom. 2-2, q. 175, a. 3.

(2) L. 3 c. Gent. c. 62.

intellectualis est, de cognitione veritatis in contemplativa vita. Et hoc quidem maxime in illa visione consummabitur, quando per visionem primae veritatis omnia quae intellectus naturaliter scire desiderat, ei innotescent.

Est secundo quoddam aliud hominis desiderium, secundum quod per rationem inferiora disponere potest in activa et civili vita. Hoc autem desiderium tunc omnino complebitur quando ratio in summo vigore erit, divino lumine illustrata ne a recto deficere possit. Imo satiabitur etiam desiderium eorum omnium quae ad civilem sive socialem vitam consequenter se habent. — Consequuntur enim civilem vitam quaedam appetibilia, cuiusmodi est honoris sublimitas quam homines inordinate appetentes, superbi et ambitiosi fiunt. Ad summam autem honoris altitudinem per illam visionem Dei homines sublimantur, in quantum Deo quodammodo uniuntur, et propter hoc, sicut ipse Deus rex saeculorum est, ita et beati ei coniuncti reges dicuntur, iuxta illud Apoc. XX-6: *Regnabunt cum Christo.* — Consequitur etiam civilem vitam aliud appetibile quod est vitae celebritas, per cuius inordinatum appetitum homines inanis gloriae cupidi dicuntur. Beati autem per illam visionem redduntur celebres, non secundum hominum qui decipi et decipere possunt opinionem, sed secundum verissimam cognitionem et Dei et omnium beatorum, et ideo illa beatitudo in Scriptura Sacra frequentissime gloria nominatur, sicut cum Psalm. CXLIX-5, dicitur: *Exsultabunt Sancti in gloria.* — Est etiam et aliud in civili vita appetibile, scilicet divitiae, per cuius inordinatum appetitum homines illiberales et iniusti fiunt. In illa autem beatitudine est bonorum omnium sufficientia, in quantum beati perfruuntur illo quod comprehendit bonorum omnium perfectionem; propter quod dicitur Sap. VII-11: *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa,* et Psalm. CXI-3: *Gloria et divitiae in domo eius.*

Est etiam tertium hominis desiderium, quod est sibi et aliis commune, ut delectationibus perfruatur; quod homines maxime consequuntur secundum vitam voluptuosam, et per eius immoderantiam intemperati et incontinentes fiunt. In illa vero felicitate est delectatio perfectissima, tanto quidem perfectior ea quae secundum sensus est, qua et bruta animalia perfruuntur, quanto intellectus est altior sensu. Tanto etiam

illud bonum in quo delectabimur maius est omni sensibili bono, et magis intime et magis continue delectans, quanto illa delectatio est magis pura ab omni permixtione contristantis aut sollicitudinis alicuius molestantis, de qua dicitur Psalm. XXXV-9: *Inebriabuntur ab ubertate domus tuae, et torrente voluptatis tuae potabis eos.*

Est etiam naturale desiderium, omnibus rebus commune, per quod conservationem sui desiderant secundum quod possibile est; per cuius immoderantiam homines timidi redduntur, et nimis a laboribus sibi parcentes. Quod quidem desiderium tunc omnino complebitur, quando beati perfectam sempiternitatem consequentur, ab omni nocumento securi, secundum illud Isai. XLIX-10: *Non esurient, neque sitient, et non percutiet eos aestus et sol.* Vere ergo per divinam visionem consequuntur substantiae intellectuales plenam felicitatem, in qua cessat omnis motus desiderii non expleti (1), et consummata requies acquiritur, iuxta illud Eccli. LI-35: *Videte oculis vestris quia modicum laboravi, et inveni mihi multam requiem.*

Cave ergo a crassa et maxime carnali imaginatione eorum qui vitam aeternam in visione Dei sitam, veluti quamdam interminabilis temporis fastidiosam otiositatem apprehendunt (2). Animadverte praesertim id quod sapienter animadvertit Angelicus, 3 c. Gent. c. 62: « Fastidium alicuius quo « prius aliquis delectabiliter fruebatur, accidit propter hoc « quod res illa aliquam immutationem facit in re, corrumpendo vel debilitando virtutem ipsius. Et propter hoc vires « sensibiles quibus accidit fatigatio in suis actionibus propter « immutationem corporalium organorum a sensibilibus a qui-

(1) Visio Dei necessario quietat omne desiderium substantiae spiritualis in quantum huiusmodi. Quod si substantia spiritualis sit naturaliter corporis forma, ut anima humana, haec visio non affert formaliter quidquid ex parte corporis ad complementum beatitudinis requiritur; affert tamen exigitive, in quantum est *per se* debitum ut animae gloriosae uniatur corpus incorruptibile et impassibile. Caeterum solus Christus est, qui propter speciales rationes fuit simul in hoc mundo, et comprehensor quoad animam, et viator quoad corpus, coniungens in se uno substantialem beatitudinem cum eo dolore cui alius similis non fuit. — Cf. de Verbo incarnato, Thes. 21.

(2) Cf. Aug. Serm. 255, n. 7.

« bus corrumpuntur, fastidiunt post aliquod tempus frui eo « quod prius delectabiliter sentiebant. Et propter hoc, etiam « intelligendo fastidium patimur post longam et vehementem « meditationem, quia fatigantur potentiae utentes corporali- « bus organis, sine quibus consideratio intellectus nostri com- « pleri non potest. Divina autem substantia non corrumpit, « sed maxime perficit intellectum ; neque ad eius visionem « concurrit aliquis actus qui per organa corporalia exerceatur. « Impossibile est igitur quod illa visio aliquem fastidiat, qui « prius delectabiliter ea fruebatur ».

Sed iam, ex praemissis ultro consequitur, visionem Dei non esse praesentis vitae, quia ponit animam in termino; atqui praesentis vitae status est status non termini, sed viae ad beatitudinem. De ipsa autem cognitione huius vitae, sit sequens propositio.

## Thesis XVI.

(Art. 12-13).

**In hac vita duplex datur cognitio Dei: una per rationem naturalem, altera perfectior per gratuitum fidei lumen.**

De naturali cognitione huius vitae nihil aliud dicendum occurrit, nisi quod se porrigit pure et simpliciter ad sciendum de Deo, an sit; tum praeterea, quidquid necesse est ei convenire in quantum est prima omnium causa, excedens omnia sua causata. Ratio patet ex dictis tam hic quam in principio tractatus contra ontologos. Solum igitur animadvertendum nunc venit quod etsi intellectus noster per sua naturalia non possit cognoscere Deum *sicuti est*, non ideo falsa dicenda est cognitio quam naturaliter de Deo habemus. In tantum enim esset falsa cognitio, in quantum ratio iudicaret convenire Deo modum illum sub quo ipsum apprehendit; sed non ita est. Unde vere habetur adaequatio quaedam intellectus et rei, secundum rationem cognitionis, non quidem propriae, sed analogicae atque abstractivae.

Altior autem de Deo cognitio est cognitio fidei, vel etiam cognitio prophetica, quae tamen, cum non sit secundum ordinarias et communes gratiae leges, sub praesenti consideratione non cadit. Loquendo igitur de sola communi cognitione

fidei, dicendum in primis, ipsam esse perfectiorem cognitione naturali, non solum quoad sui entitatem propter supernaturalem habitum per quem potentia elicitiva physice elevatur, sed etiam quoad obiecta ad quae se extendit. Per fidem enim cognoscimus multa ad quae detegenda manuduci non possumus ex proportionato obiecto intellectus nostri, imo quorum tam alta est cognoscibilitas ut nulli creato intellectui naturaliter evidentia esse valeant.

Considerandum tamen, quod si in supernaturali cognitione fidei, spectetur *modus* cognitionis formaliter acceptus *ut cognitionis* est, non invenitur excedere modum cognitionis naturalem. Non enim infusum fidei lumen affert species intelligibiles altioris ordinis, multoque minus trahit et applicat mentem ad formam intelligibilem quae est ipsa in se subsistens Veritas. Et ideo, per ipsum, non solum non apprehendimus Veritatem primam sicuti est, sed nequidem elevamur supra modum connaturalem praesenti statui coniunctionis cum corpore. Remanent enim eaedem omnino notiones quas acquisivimus ex sensibus, et iidem conceptus quibus utimur in aliis quibusvis scientiis sive disciplinis. Caeterum, cum dicitur in praesenti (1), quod « lumen naturale intellectus confortatur « per infusionem luminis gratuiti », puta luminis fidei, sensus non est quod confortatur intellectus ad clarius cognoscendum naturales veritates, vel ad cognoscendum evidenter supernaturales. Sed in tantum confortatur, in quantum per habitum infusum naturalis mobilitas mentis humanae continetur, et quodammodo fixatur in ordine ad inhaerendum ex voluntatis imperio iis quae a Deo nobis sunt revelata. Hinc enim provenit quod in tanta versatilitate ingenii humani, in tanta proclivitate ad sectas (praesertim in rebus philosophicis ac theologicis), tam unanimiter et tam firmiter adhaeremus iis quae docet fides, cuius custos et magistra est Ecclesia : quippe, ingens illud et semper durans miraculum morale quod unitatem catholicam audit, habet in infuso habitu fidei radices suas. Gratias Deo, qui in hoc caliginoso loco nos vocavit in admirabile lumen suum !

(1) Hic, art. 13, in corp.

Quaest. XIII.

## QUOMODO DEUS A NOBIS NOMINETUR

Consideratis his quae ad divinam cognitionem pertinent, procedendum est ad considerationem divinorum nominum; iam enim dictum est, nos unumquodque nominare secundum quod ipsum cognoscimus. Porro, non est immorandum in duobus prioribus huius quaestionis articulis, ubi ostendit Angelicus qualiter Deus possit secundum suam substantiam nominari a nobis ex creaturis: ita videlicet, ut nomina nostra semper deficiant a repraesentatione ipsius, et non exprimant divinam essentiam secundum modum quo in se est. Haec enim ex antea dictis sufficientem lucem habent; quare statim ab art. 3 incipiendum est, ut sequitur.

### Thesis XVII.

(Art. 3-4).

**Quaedam nomina proprie de Deo praedicantur, non quidem quoad modum significandi, sed quoad perfectionem significatam. Ex quo autem in divinam vertuntur praedicationem, non ideo fiunt synonyma.**

§ 1.

Ad priorem assertionis partem facit et communis doctrina Sanctorum, et ratio etiam perspicua. Etenim quia « omnem « perfectionem creaturae est in Deo invenire, sed per alium « modum eminentiorem, *quaecumque nomina absolute perfectio-« nem absque defectu designant, de Deo praedicantur* et aliis « rebus, sicut bonitas, sapientia, esse, et alia huiusmodi. « Quaecumque vero nomina perfectionem designant cum modo « proprio creaturis, de Deo dici non possunt nisi per simi-« litudinem et metaphoram, per quam, quae sunt unius rei, « alteri solent adaptari, sicut aliquis homo dicitur lapis pro-« pter duritiem intellectus. Huiusmodi autem sunt omnia no-« mina imposita ad designandam speciem rei creatae, nam « cuilibet speciei debetur proprius modus perfectionis et esse. « Similiter etiam quaecumque nomina proprietates rerum de-

« signant, quae ex propriis principiis rerum causantur, de Deo « dici non possunt nisi metaphorice » (1). Uno verbo: nomina perfectionum mixtarum, *improprie;* illa vero perfectionum simplicium *proprie*, imo magis proprie quam de creaturis.

Hinc tamen occurrit difficultas, quia res nominamus secundum quod ipsas cognoscimus, ut supra dictum est. Si igitur Deus in praesenti vita non potest a nobis *proprie cognosci*, nec etiam *proprie nominari*. Non ergo est aliquod nomen apud nos exsistens quod proprie competat Deo, sed omnia absque discrimine metaphorice solum de eo poterunt praedicari.

Respondeo quod ad proprietatem cognitionis necesse est ut cognoscatur proprius modus obiecti; cognitio enim propria ea est qua obiectum apprehenditur sicuti est. At vero ad qualemcumque proprietatem praedicationis satis est si nomen significet perfectionem indeterminate, prout ad diversos modos analogari potest. Et ratio differentiae ex eo tota oritur, quod proprietas cognitionis mensuratur ex obiectis quae sunt in se maxime determinata; e contra, proprietas praedicationis accipitur ex parte nominum quae sunt natura sua praecisiva. Unde, ut aliquod nomen proprie de aliquo praedicetur, sufficit ut nihil determinet secundum suum formale significatum, quod subiecto non possit convenire. Cum itaque dicitur, nos nominare res secundum quod illas cognoscimus, ly *secundum quod* cadit supra modum significationis, et ideo nihil aliud in conclusione argumenti venit, nisi quod nullum nomen apud nos exsistens potest proprie competere Deo, si consideretur quantum ad modum quo perfectionem significat, tametsi, ut dictum est, vere et proprie, imo per prius competat ei quantum ad ipsam perfectionem significatum. « Dico aliqua prae- « dictorum nominum perfectionem absque defectu importare, « quantum ad illud ad quod significandum nomen fuit impo- « situm; quantum vero ad modum significandi, omne nomen « cum defectu est, nam nomine res exprimimus eo modo quo « intellectu concipimus. Possunt igitur, ut Dionysius docet, « huiusmodi nomina et affirmari (proprie) de Deo, et negari: « affirmari quidem propter nominis rationem, negari vero pro- « pter significandi modum. Modus autem supereminentiae quo « in Deo dictae perfectiones inveniuntur, per nomina a nobis

(1) L. 1 c. Gent. c. 30.

« imposita significari non potest nisi, vel per negationem, « sicut cum dicimus Deum infinitum, vel etiam per relatio- « nem ipsius ad alia, ut cum dicitur prima causa vel sum- « mum bonum. Non enim de Deo capere possumus quid est, « sed quid non est, et qualiter alia se habeant ad ipsum » (1).

Sed iam videndum est quomodo ad invicem comparentur multiplicia nomina quae de Deo praedicantur. Dubitatur enim an dicenda sint necne, synonyma. Et non est frivola quaestio de verbis, ut statim apparebit.

§ 2.

Synonyma sunt ea quae cum sono vocis differant, tamen idem significant; idem dico non solum identitate reali, sed et identitate conceptus. Quapropter ponere omnia nomina divina esse synonyma, idem est ac negare in Deo omnem distinctionem rationis ratiocinatae. E converso, negare synonymiam divinorum nominum, idem est ac asserere distinctiones rationis, quarum fundamentum, hinc quidem ex eminentia divinae perfectionis, illinc vero ex limitatione nostrorum conceptuum repetitur.

Sciendum vero, duplicem esse distinctionem rationis ratiocinatae. Alia quam *maiorem* aliqui vocant, versatur inter conceptus formales adaequate diversos. Altera quam *minorem* dicunt, versatur inter conceptus formales qui se mutuo implicite continent, sed in suis notis explicitis differunt. Et utraque rationis distinctio est in Deo agnoscenda, aliter tamen atque aliter.

Nam *distinctio rationis maior* non est nisi inter essentiam *absolutam* et *relationes*, ut in tomo secundo huius operis declaratum invenies, Quaest. 28, Thes. 7. Quo etiam in loco doctrina generalis de pluralitate formalium rationum in divinis, sufficienter est exposita. Porro formalem distinctionem absoluti et relativi maxime propugnavit Augustinus contra Arianos. Nam cum praecipuo fidei nostrae mysterio ita connectitur, ut si forte negetur, non remaneat unde contradictio vitetur in dogmate Trinitatis; ea enim quae tum re tum ratione sunt idem uni tertio, inter se etiam idem sint evidenter necesse est.

(1) L. 1 c. Gent. c. 30.

At vero inter essentialia non est nisi *distinctio rationis minor*. Etenim attributum essentiale ponit absolutum ; absolutum autem dicit aliquid vel in se vel in subiecto. In Deo autem nihil esse potest ut in subiecto. Relinquitur ergo ut omne absolutum divinum dicat de formali aliquid *in se*, scilicet substantiam. Rursus substantia divina non est solum id cui competit esse in se, sed est ipsum Esse in se subsistens, quod de sui ratione ponit illimitatae perfectionis plenitudinem. Ergo a primo ad ultimum, in formali ratione cuiuscumque perfectionis divinae, aliae omnes implicite continentur. Verumtamen cum non sit nobis possibile assurgere ad formandum unum conceptum qui cuncta referat explicite, ideo simplicissimam Dei substantiam multipartitis apprehendimus notionibus, inter quas viget distinctio illa minor mox descripta. Hanc porro distinctionem propugnaverunt Patres potissimum Graeci contra Anomaeos, qui Deum se intueri et minime *ex parte* cognoscere asserebant. Et certe, eiusmodi insaniam vel sola multitudo nominum quibus utimur in divinis satis excludebat. Cum enim Deus sit simplicissimus, non esset nomen eius nisi unum, si ipse modus quo est in se caderet sub cognitione nostra. Nunc autem quia nomina eius sunt apud nos multiplicia, signum evidens est, cognitionem huius vitae esse mere abstractivam, qua scilicet ab effectibus manuducimur in imperfectissimam notitiam causae. Anomaei ergo, ut vim argumenti infringerent, ponebant nomina divina esse quidem multiplicia quoad sonum vocis, nihil tamen inter se differre quoad significationem. Cuius assertionis absurditatem facile ostendebant Patres catholici : « Qui « enim ridiculum non est, inquit Basilius in primo libro contra « Eunomium, si quis procreandi vim, ipsam esse dicat essen« tiam? Aut providentiam rursus essentiam? Itidemque prae« scientiam ac denique efficientiam omnem, essentiam esse « statuat? Quod si omnia ista ad unum significatum pertinent, « necesse est ut idem inter se valeant nomina, ut in polyonymis « evenit, cum Simonem et Petrum et Cepham eumdem ho« minem dicimus ». — Pulchre Bernardus l. 5 de Consid. c. 13: « Nobis autem, quia non possumus cum Deo simpli« citate contendere, dum contendimus apprehendere unum, « occurrit veluti multiplicatum. Facit hoc speculum et aeni« gma per quod solum interim videri datur. Cum autem vi-

« debimus facie ad faciem, videbimus sicuti est. Nec enim « iam tunc fragilis acies mentis nostrae, quantumlibet vehe- « menter intendens, aliquatenus resiliet dissilietve in suam « pluralitatem. Colliget sese magis, adunabit, conformabitque « unitati illius, vel potius unitati illi, ut una uni facies re- « spondeat faciei. Nempe similes ei erimus quia videbimus « eum sicuti est. Beata visio! Ad quam merito suspirabat « qui ait: *Exquisivit te facies mea, faciem tuam, Domine, re-* « *quiram* ».

Caeterum, quomodo praedictae rationis distinctiones non officiant divinae simplicitati, iam superius expositum est in prooemio quaestionis tertiae. Unde sine mora venire oportet ad praecipuam quamdam conclusionem quae ex praedictis fluit, et sequenti assertione comprehenditur.

## Thesis XVIII.

(Art. 5-6).

**Ea quae proprie de Deo et creaturis praedicantur, non univoce de eis praedicantur, sed analogice tantum, idque duplici analogia attributionis et proportionalitatis.**

Cum ad proprietatem praedicationis nihil aliud requiratur nisi ut subiectum verificet rationem quam nomen indeterminate quoad modum essendi significat, consequitur quod unum idemque nomen potest proprie dici de pluribus quae nec in specie, imo nec in genere cònveniunt inter se. Statim ergo subit mentem quaestio, utrum ea quae de Deo et creaturis proprie praedicantur, univoce etiam de eis praedicentur, vel secus.

Porro univoca dicuntur ea quorum nomen ita commune est, ut ratio seu perfectio per nomen significata, sit etiam in sua obiectiva determinatione communis. Aequivoca vero sunt, quorum nomen est idem, non autem eadem ratio per nomen significata, sed vel omnino et absolute diversa, (et tunc habetur aequivocatio pura), vel simpliciter diversa et eadem secundum quid, hoc est secundum quamdam proportionem aut proportionalitatem, (et tunc habetur aequivocatio a consilio seu analogia, quae idem sonat ac proportio vel habitudo unius ad aliud).

Est autem analogia primo quidem *attributionis* seu proportionis, et habetur duobus modis. « Uno modo, ait S. Thomas « l. 1 contra Gent. c. 34, secundum quod multa habent respe- « ctum ad aliquod unum, sicut secundum respectum ad unam « sanitatem animal dicitur sanum ut eius subiectum, medicina « ut eius effectivum, cibus ut eius conservativum, urina ut « eius signum. Alio modo, secundum quod duorum attenditur « ordo vel respectus, non ad aliquid alterum, sed ad unum « ipsorum, sicut ens de substantia et accidente dicitur secun- « dum quod accidens ad substantiam respectum habet, non « secundum quod substantia et accidens ad aliquod tertium « referantur ». Et dicitur haec analogia attributionis, eo quod in ea semper est unum analogum princeps quod per nomen intrinsece denominatur, dum caetera analogata (reduplicative in quantum considerantur ut analoga tali analogia), denominantur denominatione pure extrinseca a forma exsistente in principe analogo, sicut a sanitate quae est formaliter in solo animali denominatur medicina sana, et cibus sanus, etc.; sicut etiam a bonitate quae in Deo est, denominantur bona quaecumque Deum participant, iuxta superius praemissa in Quaest. 6, Thes. 7. Quare fundatur unitas analogiae istius supra attributionem qua unum vel plura attribuuntur uni principali ad quod habitudinem et proportionem dicunt, sive medii ad finem, sive signi ad signatum, sive formae ad subiectum, sive effectus participantis ad causam exemplarem et effectivam quae participatur. — Verum praeter analogiam attributionis consideratur etiam analogia *proportionalitatis*, in qua ratio nominis analogi intrinsece omnia analogata denominat. Quippe habetur in pluribus quae inter se conveniunt secundum similitudinem duarum ad invicem proportionum, « sicut senarius convenit cum quaternario, ex hoc quod sicut « senarius est duplum ternarii, ita quaternarius binarii » (1), et ideo quaternarius et senarius numerus conveniunt secundum analogicam rationem dupli. Porro simile quid invenire est in rationibus nominum, « sicut nomen visus dicitur de « visu corporali et intellectu, eo quod, sicut visus est in oculo, « ita intellectus est in mente » (2). — Sed et insuper per se

(1) S. Thom. de Verit. Q. 2, a. 11 in corp.

(2) Ibid.

manifestum est quod eadem possunt esse analoga analogia attributionis simul et proportionalitatis, sub alia et alia ratione. Sic ex. gr., ratio bonitatis est analoga analogia attributionis, si consideretur quod in solo Deo sit per essentiam, in reliquis vero omnibus per dependentiam et participationem a bonitate divina. Est autem analoga analogia proportionalitatis, si in omnibus et singulis consideretur intrinseca bonitatis ratio, quatenus videlicet, sicut se habet bonitas divina ad Deum, formaliter faciens eum perfectum eo modo qui competit Deo, ita se habet bonitas humana ad hominem, formaliter faciens eum perfectum eo modo qui competit homini.

**His igitur praemissis,** videretur dicendum quod aliquid potest univoce dici de Deo et creaturis. Quaecumque enim in uno eodemque praedicamento conveniunt, univoca sunt. Sed Deus et creatura conveniunt in duobus praedicamentis substantiae et relationis. Dicit enim S. Thomas 1, q. 28, a. 2 ad 1$^{um}$ : « Et propter hoc dicuntur *duo tantum esse praedi-* « *camenta in divinis*, quia alia praedicamenta important habi- « tudinem ad id de quo dicuntur.... etc. ». Et iterum de Pot. q. 10, a. 5 in corp. « Unde relinquitur quod divinarum per- « sonarum distinctio esse non possit nisi secundum id quod « ad aliquid dicitur; *haec enim duo praedicamenta* (substantia « et relatio) *sunt in divinis* ». Ergo de Deo et creaturis aliqua praedicari possunt univoce.

Praeterea, videtur impossibile quod Deus et creatura conveniant in analogia attributionis. Huiusmodi enim analogata habitudinem habent ad aliquod princeps analogum a quo denominantur. Sed non potest esse quod Deus respectum habeat ad aliquid aliud principale; sic enim oporteret ponere aliquid Deo prius, quod est omnino absurdum.

Praeterea S. Thomas tum hic, art. 5, tum l. 1 c. Gent. c. 34, tum Comp. theol. c. 27, de analogia exsistente inter Deum et creaturas loquens, meminit solius analogiae attributionis; de illa vero quae dicitur proportionalitatis penitus silet. Non ergo haec posterior est nunc asserenda.

**Sed contra est,** quod praesens assertio integra sponte sua fluit ex hactenus dictis. — Etenim *primo,* Deus alio modo se habet ad esse quam aliqua alia creatura, cum ipse sit suum esse, quod nulli alii creaturae competit. Unde esse nullo modo

univoce de Deo et creatura dicitur, et per consequens, nec aliquid aliorum praedicabilium, inter quae est ipsum primum ens. Exsistente enim diversitate in primo, oportet in aliis diversitatem inveniri. — Praeterea *secundo*, cum superius ostensum sit quaedam dici proprie de Deo et de creaturis, statim consequitur ista dici analogice analogia saltem proportionalitatis, in qua oportet rationem nominis esse intrinsecam omnibus analogatis. — Verum denique *tertio*, praedicta communia nomina sunt etiam analoga analogia attributionis, quia quidquid in creaturis est entitatis, bonitatis, veritatis, aliorumque huiusmodi, est in ipsis per participationem a Deo. Semper autem participans dicit ad eum a quo participat quamdam habitudinem necessariae dependentiae, ratione cuius ei attribuitur et ab eo denominatur.

**Ad 1um** ergo dicendum quod duo praedicamenta dicuntur esse in divinis, non quasi ipse Deus comprehendatur sub praedicamento, sed quia comparatur ad duo genera substantiae et relationis ut principium generis, *in quo ipsa generis ratio secundum proportionalem similitudinem invenitur.*

**Ad 2um** dicendum, duplicem esse analogiam attributionis, scilicet duorum ad tertium, et unius ad alterum. Non ergo esse potest inter Deum et creaturam analogia duorum ad tertium, ut ratio probat, sed bene illa quae est unius ad alterum.

**Ad 3um** dicendum quod S. Thomas in praesenti, ideo solius meminit analogiae attributionis, quia ex ea facile deducitur analogia proportionalitatis, supposito quod aliquid proprie dicatur de Deo et creatura. Ubicumque enim dantur plura non univoca, in quorum singulis forma per nomen analogum significata intrinsece inest, profecto necesse est ut sit analogia non solius attributionis, sed etiam proportionalitatis, ut ex praemissis notionibus evidenter constat.

## Thesis XIX.

(Art. 7).

**Omnia nomina importantia relationem ad creaturas secundum quod sunt in seipsis, ex tempore de Deo dicuntur, et non ab aeterno.**

Videretur tamen dicendum quod nullum nomen importans relationem ad creaturas possit cum veritate de Deo praedicari. Nam si relatio ad creaturam in Deo esse posset, sequeretur creaturas esse necessarias, sicut est necessarius ipse Deus, cum ad exsistentiam relationis essentialiter requiratur et exsistentia termini. Praeterea, referri ad aliquid quod est diversum secundum esse, importat manifestissime dependentiam et imperfectionem. Denique, cum Deus eodem prorsus modo se habeat, sive producat creaturas sive non, impossibile est ut cuiuslibet relationis ad extra, reale sit in eo fundamentum.

Sed si dicatur has relationes esse rationis tantum, nondum quiescit animus. Nomina enim relativa ad creaturas forent ista: *Dominus*, *creator*, *incarnatus*, et alia huiusmodi. Sed haec nomina important aliquid reale, non autem purum ens rationis. Ergo si possent vere de Deo praedicari, ponerent in eo reales relationes ad extra.

Sed si respondeatur quod realitas quam important se tenet ex parte solius creaturae, quatenus Deus vere terminat realem relationem quam creatura habet ipsum, dum ipsemet sola relatione rationis intelligitur referri ad creaturam, tunc non recte saltem dicerentur denominationes istae convenire Deo solum ex tempore, et non ab aeterno. Nam si non ab aeterno ei conveniunt, ergo fuit in aeternitate Dei aliqua duratio antecedens tempus, in qua dicta nomina nondum ei conveniebant. Sed aeternitas Dei nullas habet partes, et non praecedit tempus ordine antesuccessionis, ut dictum est supra. Ergo non potest esse quod denominatio aliqua negetur de Deo ab aeterno, ut tribuatur ei solum in tempore.

**Sed contra est** quod Deus in Scriptura dicitur pater, et dominus, et creator noster, etc., quae nomina sunt relativa ad creaturas. Insuper constat talia non posse dici de eo ab ae-

terno, « quia relatio secundum actum exigit duo extrema in « actu exsistere : unde non potest Deus referri ad creaturam « ut actuale principium creaturae, nisi creatura exsistente in « actu, quod non semper fuit, sed ex tempore » (1). Nec propterea sequitur Deum esse mutatum, nam « relatio secundum « rationem suam non habet quod ponat aliquid in eo de quo « dicitur, sed ponit tantum habitudinem ad aliud. Unde in« venitur aliqua relatio non realiter exsistens in eo *de quo* « dicitur, et ideo in talibus habitudines illae de novo dicun« tur de aliquo, non per mutationem eius, sed illius *ad quod* « dicitur » (2). Et sic est in omnibus divinis nominibus importantibus relationes ad extra. In iis tamen est aliqua differentia consideranda, nam quaedam eorum, ut nomen *dominus,* significant directe ipsam habitudinem ad creaturam, substantiam vero divinam solum indirecte, in quantum praesupponunt ipsam. Quaedam vero alia, ut nomen *creator,* significant directe actionem Dei quae est eius essentia, et ex consequenti tantum relationem. Sed semper ex tempore de Deo dicuntur « quantum ad habitudinem quam important « vel principaliter vel consequenter, non autem quantum « ad hoc quod significant essentiam vel directe vel indire« cte » (3).

**Ad 1um** ergo dicendum quod rationes obiectae optime probant, non posse esse in Deo relationes *reales* ad creaturas.

**Ad 2um** dicendum quod relationes Dei ad creaturas cointelliguntur realibus relationibus creaturarum ad Deum, et ideo licet relatio dominii, exempli gratia, nihil reale ponat in Deo, adhuc tamen Deus vere et realiter dominus dicitur, in quantum realiter terminat ordinem realis subiectionis creaturae ad ipsum. Et eadem ratio est de aliis denominationibus huiusmodi.

**Ad 3um** denique dicendum quod cum asseritur nomina quaedam non posse de Deo ab aeterno praedicari, sensus non est quod in duratione aeternitatis assignabile sit aliquod reale instans in quo dicta nomina nondum Deo conveniebant. Sed est sensus quod non conveniunt Deo nisi per denominatio-

(1) S. Thom. in I, D. 30. art. 1.
(2) S. Thom. l. c.
(3) S. Thom. hic, a. 7 ad 1um.

nem extrinsecam, hoc est ratione alicuius effectus qui tempore et non aeternitate mensuratur, large nunc sumendo tempus pro omni duratione creata et distincta ab aeternitate ipsa.

**Nota.** — Caetera quae in praesenti quaestione traduntur, speciali expositione vix indigent.

In tribus articulis (8-10), sermo est de nomine *Deus*. Et dicitur primo, hoc nomen *Deus, Θεός,* desumptum fuisse, ut videtur, a verbo *θεᾶσθαι,* quod est considerare omnia, seu omnibus providere. Unde Basilius, epist. 14 ait : « Ab eo quod « pervideat omnia et contempletur, Deus dicitur ». Cum igitur universalis providentia sit quaedam operatio, nomen *Deus* esset nomen operationis, considerando illud *a quo* impositum est ad significandum. Sed quia nos denominamus substantias ex iis quae sunt magis nobis nota, scilicet ex proprietatibus et operationibus substantiarum : ideo etiam in divinis (ubi modus significandi a creatis rebus semper sumitur), substantia sive natura nominari potuit ab operatione, et in omni modo, nomen *Deus* erit nomen naturae, considerando illud *ad quod* significandum exstat impositum. Hinc, nomen est simpliciter incommunicabile, utpote significans naturam immultiplicabilem, quae per seipsam est singulare subsistens, ut supra dictum est cum de Dei unitate ageretur. Si tamen modum significandi attendas, significat naturam divinam per modum aliarum naturarum quae sunt nobis cognitae, quaeque omnes multiplicantur in suppositis suis. Illis ergo qui rem significatam non penetrant, divina natura adhuc videri potest multiplicabilis, et hac de causa nomen *Deus* est communicabile multis, secundum falsam opinionem ponentium plures deos. Adhuc tamen est vere communicabile sensu quodam participato, ut dii dicantur illi qui specialiter participant aliquid divinum, puta iudices vel reges ratione auctoritatis seu potestatis, multoque magis, qui habent gratiam per quam ordinantur supernaturaliter ad illam operationem quae soli Deo naturalis esse potest, et in qua consistit propria eius beatitudo. Habes igitur quomodo, praeter propriam acceptionem nominis *Deus*, dantur et aliae duae, ut cum de iis qui sunt in sublimitate constituti dicit Scriptura : *dii estis*, vel cum de idolis gentium ait : *Omnes dii gentium daemonia*. Et non est univocatio, ut constat, nec pura aequivocatio, sed analo-

gia attributionis. Cuius signum est, quod significatio nominis dicti de vero Deo clauditur in significationibus aliis, nam uno modo deus dicitur qui participat de natura divina, alio autem modo dicitur deus ille qui reputatur verus Deus, et non est.

Art. 11 exponit S. Thomas propriissimum nomen Dei, *Qui est* (1). Sed explicatio fuit anticipata in superioribus, tum in Thes. 5 de Dei simplicitate, tum in consequente corollario de essentia Dei metaphysica.

Denique in art. 12 ostenditur quomodo propositiones affirmativae vere possunt de Deo formari, tametsi in omni propositione affirmativa componatur praedicatum cum subiecto, adeoque intellectus noster intelligat simplicissimam divinitatem aliter quam sit. Sed ut agnoscas quaenam ibi lateat aequivocatio, meditare semel pro semper auream hanc responsionem Angelici quae in aliis omnibus similibus valet: « Dicendum quod haec propositio: *intellectus intelligens rem aliter quam sit, est falsus*, est duplex, ex eo quod hoc adverbium *aliter* potest determinare hoc verbum *intelligens* ex parte intellecti, vel ex parte intelligentis. Si ex parte intellecti, sic propositio vera est, et est sensus: Quicumque intellectus intelligit rem esse aliter quam sit, falsus est. Sed hoc non habet locum in proposito, quia intellectus noster formans propositionem de Deo, non dicit eum esse compositum, sed simplicem. Si vero ex parte intelligentis, sic propositio falsa est. Alius enim est modus intellectus in intelligendo, quam rei in essendo. Manifestum est enim quod intellectus noster res materiales infra se exsistentes intelligit immaterialiter, non quod intelligat eas esse immateriales, sed habet modum immaterialem in intelligendo. Et similiter cum intelligit simplicia quae sunt supra se, intelligit ea secundum modum suum, scilicet composite, non tamen ita quod intelligat ea esse composita. Et sic intellectus noster non est falsus, formans compositionem de Deo », id est, intelligens illum componendo attributum cum subiecto.

(1) Exod. III-13.

# PARS SECUNDA

## DE HIS QUAE PERTINENT AD OPERATIONEM DEI.

« Post considerationem eorum quae ad divinam substan-« tiam pertinent, restat considerandum de his quae pertinent « ad operationem ipsius. Et quia operatio quaedam est quae « manet in operante, quaedam vero quae procedit in exterio-« rem effectum, primo agemus de *scientia* et *voluntate*, et post-« modum de *potentia* Dei, quae consideratur ut principium « operationis divinae in effectum exteriorem procedentis ». Ita S. Thomas in prooemio Quaest. 14, et hinc accipimus naturalem divisionem huius posterioris partis in tria distincta capitula.

## CAPUT PRIMUM

Quaest. XIV-XVII.

### DE SCIENTIA ET IIS QUAE AD EAM REDUCUNTUR.

Ad considerationem scientiae nonnulla alia reduxit S. Thomas: « Quia, inquit, intelligere quoddam vivere est, post con-« siderationem divinae *scientiae*, considerandum est de *vita* « divina. Et quia scientia verorum est, erit etiam consideran-« dum de *veritate* et falsitate. Rursum, quia omne cognitum « in cognoscente est, rationes autem rerum secundum quod « sunt in Deo cognoscente, ideae vocantur, cum considera-« tione scientiae erit etiam adiungenda consideratio de *ideis* ».

QUAEST. XIV.

## DE SCIENTIA DEI

In hac quaestione fere tota praesentis capitis difficultas continetur. Nec modica sane difficultas; dicit enim Psalmista: « Mirabilis facta est scientia tua ex me, confortata est, *et non* « *potero ad eam* ». Et alibi ait Apostolus: « O altitudo divi- « tiarum sapientiae et scientiae Dei, quam incomprehensibilia « sunt iudicia eius, et investigabiles viae eius! » Quae sunt interim accurate diligenterque ponderanda. Nam in eo ipso quod Scriptura monet nos, scientiam Dei de nobis esse mirabilem, id est exsuperantem et transcendentem omnem captum nostrum: in eo quod docet Deum *de longe*, id est, inscrutabili quadam penetratione intuitus sui intellexisse cogitationes nostras et omnes motus liberi arbitrii, (etenim: *intellexisti cogitationes meas de longe*, *semitam meam et funiculum meum investigasti*): iam tenetur principium directivum quod esse debet instar lucernae inquisitionibus nostris, et veluti lumen ad determinandum, sin minus quomodo sit praescientia Dei, at certe quomodo non sit.

Ecce, quidquid feceris, mysterium et incomprehensibilitatem non effugies. Quod si auferas mysterium a divina scientia, decurtando eam ad proportiones scientiae humanae, statim ex alia parte occurret tibi alia incomprehensibilitas, sed ibi occurret, ubi ex natura rei esse non potest. Unde ad vitandum verum incomprehensibile, necessitate quadam fingis tibi aliud incomprehensibilius; quod est, non dico incidere a Scylla in Charybdim (quia vera incomprehensibilia, neque Scylla sunt, neque Charybdis), sed excidere potius ex abysso divinae veritatis et claritatis cui post hanc vitam beatissime immergemur, in abyssum tenebrosam nostrae vacuitatis.

Qua in re, non facile, ut videtur, rectum tenebunt iter quicumque deflectunt a via quam inhaerendo principiis Angelici praeceptoris, ostendit Molina in celebri libro *Concordiae*. Sane vero, si ut iis placet qui Bannesium sequuntur, ponamus Deum in decretis suis praedeterminantibus cognoscere liberas creaturarum determinationes, aufertur quidem mysterium a divina praescientia in quantum huiusmodi, et omnia

ex hac parte nimis plana fiunt; sed occurrit mysterium sane incomprehensibilius ex parte liberi arbitrii, cui praedeterminatio ad unum penitus contradicere videtur. Porro, auferre incomprehensibilitatem a scientia Dei, et ponere eam in libero arbitrio quod in nobis est et cadit sub intima conscientia nostra, totius eversionem ordinis recte forsitan aestimabis. Et similiter, si ut aliis placet qui Molinam praetergressi, negant essentiam divinam esse unicum medium obiectivum in quo Deus omnia cognoscit: si, inquam, ponamus Deum videre non in seipso, sed in seipsis libera futuribilia, quasi habentia veritatem per se subsistentem, atque ab omni medio obiectivo absolutam: adhuc aufertur de incomprehensibilitate divinae scientiae, quae fit dependens ab obiecto extrinseco tamquam a conditione et termino et mensura, non secus ac scientia humana; sed occurrit incomprehensibilitas maior, tum in conciliando hoc ipsum cum perfecta divini esse independentia, tum in assequendo qui fieri possit ut ea quae in seipsis omnino nihil sunt, praetereaque nihil, aliquam in seipsis et per seipsa habeant intelligibilitatem.

Haec igitur generaliter nunc praemissa velim, ut iam aliqualiter appareat ubinam ex natura rei inscrutabilitas est, atque altitudo, itemque ut caveamus a falsis mysteriis nobis effingendis propter vanum timorem mysterii veri. Caeterum, ut omnem materiam meliori ordine possibili percurramus, ad quinque capita omnia dicenda reducentur. *Primo,* de exsistentia scientiae in Deo, eiusque primario obiecto (**art. 1-4**). *Secundo,* de obiecto secundario in communi, et de medio in quo cognoscitur (**art. 5-7**). *Tertio,* de obiectis secundariis in particulari, et specialiter de futuris contingentibus (**art. 9-14**). *Quarto,* de habitudine scientiae divinae ad exsistentiam rerum (**art. 8**). *Ultimo* demum, de variis divisionibus ipsius divinae scientiae, prout passim a S. Thoma in tota continenter quaestione proponuntur.

## Thesis XX.

(Art. 1-4).

**Est in Deo perfectissima scientia, quae est cum eius substantia omnino idem, et qua semetipsum per seipsum intelligit atque comprehendit.**

Quod Deus sit naturae intelligentis, est ex hucusque dictis per se notum atque manifestum. Etenim ostensum est quod in ipso praeexsistunt omnes perfectiones quorumlibet entium, vel formaliter vel eminenter. Atqui inter omnes perfectiones entium, ipsum intelligere praecellit, et est perfectio non mixta, sed simplex, nullum defectum in sua formali ratione claudens. Item ostensum est, Deum esse primum movens immobile. Sed esse primum movens, proprium est intellectus qui omnibus aliis utitur quasi instrumentis suis ad movendum. Denique eamdem conclusionem demonstrant aliae viae, praesertim ultima, in qua innotuit Deus sub ratione intellectus separati a quo totius mundi ordo dependet.

In praesenti autem (art. 1), exponitur ratio profundior, quae ipsam attingit formalem differentiam cognoscitivorum a non cognoscitivis in generali. Cognoscentia enim per quamdam amplitudinem et veluti virtualem extensionem distinguuntur a non cognoscentibus, quia non cognoscentia non habent nisi formam suam, et uno tantum modo, scilicet physico sive naturali; cognoscentia vero nata sunt habere quodammodo formas, id est species aliarum etiam rerum, quin propterea desinant esse id quod sunt naturaliter: eo quod receptio formae in esse intentionali alio prorsus modo se habet ac receptio formae naturalis. Ex quo demum indicio apparet, propriam notam rei cognoscitivae sitam esse in quadam coarctationis carentia, quae eam aliqualiter absolvit a determinatione finitudinis. Coarctatio autem est per materiam, vel per id quod quomodolibet rationem habet causae materialis. Quo igitur magis elongatur aliquid a coarctatione materiae, eo magis cognoscitivum est, sicut etiam facili inductione constat. Quare, cum Deus sit in summo immaterialitatis, utpote actus purissimus et absolutus ab omni potentia subiectiva, oportet ut sit in summo cognitionis, seu ut sit perfectissime intelligens.

Item, quod intelligere Dei sit ipsissima eius substantia, patet ratione desumpta ex divina simplicitate. Intelligere enim est perfectio et actus intelligentis. Si ergo intelligere Dei sive scientia eius in actu distingueretur a divina substantia, ipsa substantia divina esset in potentia ad actualitatem intellectionis, et per superadditum accidens perficeretur. Daretur ergo in Deo compositio et potentialitas, quod est impossibile.

Similiter ex iisdem fere principiis constat Deum intelligere se per semetipsum. Nam ubi oportet identificari et substantiam intelligentem et facultatem intellectivam et speciem intelligibilem et proprium obiectum intelligibile et operationem intellectualem et intentionem intellectam, ibi profecto est substantia seipsam intelligens per semetipsam. Atqui in Deo oportet omnia ista esse idem, quia in ipso non solum nulla compositio, sed nec etiam dependentia ab aliquo extrinseco. Daretur autem dependentia si aliud esset intelligens, et aliud obiectum intelligibile primarium, in quo scilicet caetera cognoscuntur: quippe scientia sine scibili nequaquam esse potest.

Denique, Deus seipsum comprehendit, quia sicut infinite cognoscibilis est, ita infinitam habet virtutem cognoscitivam quam oportet esse in actu. Ergo tantum se cognoscit quantum est cognoscibilis, quod est, ipsum a seipso necessario comprehendi.

## Thesis XXI.

(Art. 5-7).

**Deus primo et per se, solum seipsum cognoscit, secundario autem creaturas; et licet omnia cognoscat propria cognitione ut sunt in seipsis, alia tamen a se non cognoscit in seipsis, sed omnino in seipso, hoc est, in essentia sua ut in medio cognito.**

Haec positio in suis terminis est S. Thomae, tum hic, tum l. 1 c. Gent. c. 48-54, tum in Compendio theologiae c. 30, tum in I, Dist. 35, q. 1, a. 2, et alibi saepe. Est etiam principalium assertorum scientiae mediae, quos nonnisi immerito a communi antiquorum doctrina, hac in re recessisse quispiam existimaret. Docet enim Molina, Comment. in 1$^{am}$ partem, Q. 14,

art. 5 et 6, Disp. unic. « Secunda conclusio: *Deus cognoscit « alia a se, non in rebus ipsis, sed in seipso.* Hoc est, intuitus « divini intellectus non fertur aeque primo in suam essen- « tiam ut in rem cognitam, et in naturas quas aliae res in « seipsis habent. Sed primo fertur in suam essentiam ut in « obiectum primarium in quo virtute continentur naturae « aliarum rerum, et mediante essentia ita cognita, illo eodem « intuitu cognoscit ac intuetur ulterius ut obiectum secunda- « rium, naturam cuiusque aliarum rerum propriam. Itaque « cum dicimus Deum non cognoscere alia a se in ipsismet « rebus, non negamus Deum cognoscere illud esse quod res « habent in seipsis, sed negamus cognoscere illud immediate, « atque ut obiectum primarium. Quod enim in alio obiecto « prius cognito in quo elucet, cognoscitur, non dicitur co- « gnosci in se, sed in illo alio, etiamsi intuitus quò in alio « cognoscitur, pertingat ad proprium esse illius rei quae in « alio percipitur ». Hactenus Molina (1).

Ex hac declaratione facile iam constat quale sit *medium cognitionis* de quo frequens in posterum occurret mentio.

(1) Consonat et Gregorius de Valentia in 1am Part. Quaest. 14, Punct. 3: « Cum constet Deum res etiam a se distinctas intelligere, modus quo eas « intelligit est nunc explicandus. De quo D. Thomas duo *vere* asserit. « Primo, Deum aliter cognoscere res a se distinctas, quam suam essen- « tiam. Cognoscit enim essentiam suam in seipsa; *res autem alias, non in « seipsis*, sed in divina essentia. Secundo, nihilominus tamen Deum cogno- « scere res a se distinctas propria cognitione, id est, etiam secundum illa « earum praedicata quibus aliae ab aliis distinguuntur... Observandum, « ex hac (secunda) assertione constare quomodo intelligi debeat prior etiam « D. Thomae assertio, nempe res cognosci a Deo, non in seipsis, sed in « divina essentia. Minime namque vult D. Thomas quod res creatae ter- « minent obiective cognitionem divinam secundum illam tantummodo en- « titatem quam habent in Deo. Istud enim non esset proprie et vere vi- « deri et intelligi creaturas ipsas a Deo, sed esset videri ipsum Deum « solum, ut qui est illud Esse eminens quod habent creaturae in Deo. Solum « igitur vult D. Thomas, videri a Deo creaturas in essentia divina, qua- « tenus videntur ab illo, tum eadem visione qua videt primario et prin- « cipaliter essentiam suam, tum ut habentes ordinem ad illam ut ad « causam continentem eminenter ipsas. Ad eum modum quo supra etiam « declaravi videri res a beatis in divino Verbo ». — Cf. etiam Ruiz de scientia Dei, Disp. 10, et disp. 73, Sect. 2; item Suarez de Deo, l. 3, c. 2, a num. 16, etc.

Sciendum enim est, ut statim ab initio omnis tollatur aequivocatio, sermonem esse de *medio obiectivo*, scilicet de obiecto quod primario et principaliter terminat cognitionem, atque ut sic, ratio est cognoscendi aliquid aliud quod in ipso intelligibiliter continetur. Itaque non agitur in praesenti de eo cognitionis medio quod non obversatur intellectui ut cognitum, cuiusmodi esset apud nos, vel species intelligibilis impressa, vel habitus disponens potentiam cognoscitivam. Neque etiam agitur de intentione intellecta prout condivisa a re cuius est similitudo. Nam etsi verbum sit id quod per se primo apprehendit intellectus noster, et in quo apprehendit obiectum extra intellectum consistens, tamen ex verbo et obiecto non constituuntur duo distincti termini cognitionis, quia per ipsam speciem expressam tamquam per similitudinem vicariam sui, obiectum habet ut sit intellectum in actu. Medium igitur obiectivum de quo nunc loquimur, est terminus per se completus cognitionis, imo principalis et primarius. Sed quia, ut supponitur, plura alia continet virtualiter, ideo intellectus praedicti obiecti cognitione perfectus, in eo cognito accipit rationem cognoscendi alia quae fiunt termini secundarii cognitionis eius. Et hoc, quo pacto esse possit, generatim declarat S. Thomas, l. 1 c. Gent. c. 54, dicens: « In « his quae in se multa continent, non sic se habet intellectus « ut natura. Nam ea quae ad esse alicuius rei coniuncta re« quiruntur, illius rei natura divisa esse non patitur; non « enim remanebit animalis natura, si a corpore anima sub« trahatur. Intellectus vero ea quae sunt in esse coniuncta, « interdum disiunctim accipere potest, quando unum eorum « in alterius rationem non cadit; et propter hoc in ternario « considerare potest binarium tantum, et in animali ratio« nali, id quod est sensibile tantum. Unde intellectus id « quod plura complectitur, potest accipere ut propriam ra« tionem plurimorum, apprehendendo aliqua illorum absque « aliis. Potest enim accipere denarium ut propriam rationem « novenarii, una unitate subtracta, et similiter ut propriam « rationem singulorum numerorum infra inclusorum. Similiter « etiam et in homine accipere posset proprium exemplar ani« malis irrationalis in quantum huiusmodi, et singularum spe« cierum eius, nisi aliquas differentias adderent positivas ».

Quae cum ita sint, facile est generalem hanc doctrinam

ad praesentem quaestionem applicare. Essentia enim divina continet cunctas creaturas et omnes earum possibiles modos, ut eminens exemplar a quo participat omne ens et omnis modus entis. Cum enim ipsa « totum esse velut immensum « quoddam ac nullis terminis definitum essentiae pelagus com- « plexu suo comprehendat » (1), nulla omnino esse potest entis ratio in quolibet genere qualibetve categoria, quae formalissime non constet speciali quadam imitatione ipsius Esse subsistentis. Necesse igitur est ut divina essentia praebeat intellectui consideranti et comprehendenti ipsam, fundamentum cognoscendi infinitos modos quibus est participabilis ad extra, et proprium modum secundum quem unumquodque deficienter eam imitatur. Si enim, ut supra dictum est, haec est natura intellectus, ut valeat quasi dearticulare ea quae in esse sunt unita, ergo « intellectus divinus, id quod est pro- « prium unicuique, in essentia sua comprehendere potest, in- « telligendo in quo eius essentiam imitatur, et in quo a sua « perfectione deficit unumquodque. Utpote, intelligendo es- « sentiam suam ut imitabilem per modum vitae et non co- « gnitionis, accipit propriam formam plantae. Si vero ut « imitabilem per modum cognitionis, et non intellectus, pro- « priam formam animalis, et sic de aliis. Sic igitur patet « quod divina essentia in quantum est absolute perfecta, po- « test accipi ut propria ratio singulorum. Unde per eam (et « in ea ut in medio cognito), Deus propriam cognitionem de « omnibus habere potest » (2). Et hoc pacto, sicut essentia divina est species intelligibilis per quam Deus determinatur ad cognoscenda omnia, primario seipsum, et secundario, id est, ratione sui ipsius prius cogniti, creaturas: ita etiam est intentio intellecta in qua intelligibiliter cuncta repraesentantur secundum proprias formas, primario quidem ipsa divinitas, secundario vero caetera tam exsistentia quam possibilia.

Catholici omnes in hoc consentiunt, quod Deus de rebus propriam et distinctam cognitionem habet, id est cognoscit singula quoad proprium esse quo sunt in seipsis. Rursus consentiunt in hoc, quod sola divina essentia est in Deo loco speciei *determinantis* cognitionem. Sed quidam dicunt Deum

(1) Damasc. l. 1 de fide orthod. c. 9.

(2) S. Thom. l. 1 c. Gent. c. 54.

cognoscere creaturas, non in seipso tantum, sed et in seipsis, existimantes videlicet, divinam cognitionem directe etiam et immediate *terminari* ad res, non transeundo (ut sic liceat loqui), per medium divinae essentiae visae. Nos vero cum S. Thoma et communiori theologorum, assignamus divinam essentiam tamquam necessarium medium obiectivum pro qualibet cognitione divina ad creaturas terminata: medium obiectivum, inquam, tam respectu possibilium quam respectu exsistentium. At vero, respectu possibilium assignamus essentiam divinam pure et simpliciter in quantum est eminentiale exemplar cuiuslibet entis participati; respectu vero exsistentium qua talium, assignamus eamdem essentiam in quantum per decretum suum est determinata circa exsistentiam quorumdam, eisque non in virtute solum, sed et in actu est causa essendi.

**His praemissis,** sine ulla possibili controversia ponendum est primo, Deum cognoscere alia a se omnia, tam exsistentia quam possibilia. Est enim fidei dogma evidenter contentum in Scriptura (1), cui evidens etiam ratio suffragatur. Non enim Deus perfecte cognosceret seipsum, nisi cognosceret etiam modos omnes quibus participabilis est, et omnia ad quae virtus eius se extendit, vel extendere potest. Insuper. esse causae primae est eius intelligere. Quicumque igitur effectus praeexsistunt in Deo sicut in causa prima, praeexsistunt in eius intelligere, hoc est per modum intelligibilem. Omne enim quod est in altero, oportet ut in eo sit per modum eius. Ita fere S. Thomas hic, art. 5.

Similiter absque difficultate ab omnibus ponitur, Deum cognoscere omnia propria cognitione: haec enim assertio iisdem argumentis demonstratur ac illa prior. Deinde etiam evidenter constat ex hoc quod nihil imperfectum in Deo esse potest. Sed non est perfecta cognitio alicuius rei, nisi res

(1) Heb. IV-13: « Et non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius; « omnia autem nuda et aperta sunt oculis eius ». — Iob. XXVIII-24: « Ipse « enim fines mundi intuetur, et omnia quae sub caelo sunt, respicit ». — Eccli. XXIII-28: « Oculi Domini lucidiores sunt super solem, circumspicien- « tes omnes vias hominis, et profundum abyssi, et hominum corda intuentes « in absconditas partes. Domino enim Deo, antequam crearentur, omnia « sunt agnita », etc. etc.

cognoscatur secundum illud omne quod in ea cognoscibile est, adeoque secundum esse proprium quod habet in seipsa, et quo ab aliis omnibus secernitur. Non igitur in his est immorandum, sed magis attendendum ad medium cognitionis, ut appareat qua ratione Deus alia a se non cognoscat in seipsis, sed *solum* in seipso, sensu iam in superioribus declarato. Ex hac enim parte non desunt rationes dubitandi, nam:

**Videretur dicendum** quod Deus cognoscit creaturas, etiam in seipsis. Sane vero, oportet infinitum intelligentem cognoscere res omnibus modis quibus sunt cognoscibiles; sed creaturae sunt cognoscibiles etiam in seipsis. Et confirmatur, quia beati vident creaturas tam in seipsis quam in Verbo, iuxta concordem omnium theologorum sententiam.

Praeterea, si Deus non cognoscit creaturas nisi in seipso, ergo non cognoscit eas nisi per speciem essentiae divinae; ergo est impossibile ut cognoscat eas propria cognitione. Tunc enim propria cognitione cognoscitur unumquodque, quando cognoscitur per speciem non alienam, sed propriam et adaequatam ipsi cognoscibili.

Praeterea, cognoscere aliquid in alio, est cognoscere cognitione discursiva. Sed in Deo nullus discursus esse potest. Ergo oportet ut Deus cognoscat creaturas in seipsis, vel nullo modo.

Denique, si Deus cognoscit omnia in seipso ut in medio obiectivo, cognoscit etiam hoc modo futura sive futuribilia contingentia. Sed hoc est impossibile, quia inter medium cognitionis et rem in eo cognitam, oportet esse infallibilem connexionem. Atqui nulla est infallibilis connexio inter essentiam divinam et contingens futuribile, puta id quod voluntas eligeret prae opposito in his vel illis circumstantiis. Ergo futuribilia contingentia non sunt cognoscibilia in essentia divina ut in medio cognito, nisi forte recurrat quis ad decreta praedeterminantia quae nullo pacto admittuntur.

**Sed contra est** id quod dicit Dionysius, de divin. nom. c. 7: « Mens divina comprehendit omnia cognitione quadam « eminenti, qua secundum ipsammet omnium causam, in se « omnium cognitionem anticipat.... Non enim ex rebus ipsis « res discens novit eas divina mens, sed seipsa et in seipsa, « secundum causam, omnium scientiam et notionem praeha- « bet. Seipsam igitur divina sapientia noscens, sciet omnia....

« non scientia rerum, sed scientia sui ipsius, ipsas res novit.
« Τὰ ὄντα γινώσκει, οὐ τῇ ἐπιστήμῃ τῶν ὄντων, ἀλλὰ τῇ ἑαυτοῦ ».

Et re quidem vera, Deus non intelligit per aliam speciem quam per essentiam suam. Sed, ut dicitur in Compendio theologiae c. 30, essentia rei non ducit immediate et directe ad cognitionem alicuius, nisi eius cuius est essentia. Ergo omne aliud non erit cognitum a Deo, nisi ex hoc quod in essentia immediate visa intelligibiliter continetur; ergo nonnisi in ea ut in medio cognito. Quippe impossibile est aliquid cognosci ratione suae virtualis continentiae in altero, nisi cognitio primario et principaliter terminetur ad continentem, mediante vero continente, ad id quod in eo continetur. Unde nemine diffitente, comprehensores non cognoscunt nec cognoscere possunt creaturas per visionem beatam nisi in medio divinae essentiae visae, praecise quia in visione gloriae sola essentia divina est loco speciei intelligibilis. Et propter eamdem rationem, « apparet Deum cognoscere seipsum quasi primo et per « se notum, alia vero sicut in essentia sua visa. Quam qui- « dem veritatem expresse Dionysius tradit l. de divinis no- « minibus dicens: *Non secundum visionem singulis se immittit,* « *sed secundum causae continentiam scit omnia.* Et infra: *Di-* « *vina sapientia seipsam agnoscens scit alia.* Cui etiam sen- « tentiae attestari videtur Scripturae Sacrae auctoritas, nam « de Deo dicitur Psalm. CI-20: *Prospexit de excelso sancto* « *suo*, quasi de seipso excelso alia videns » (1).

**Ad 1um** ergo dicendum quod si per hoc quod dicitur, Deum debere cognoscere res omnibus modis quibus sunt cognoscibiles, intelligantur modi cognoscibilitatis se tenentes ex parte obiecti prout est cognitionis terminus, hoc sensu scilicet quod nihil cognoscibile in obiecto potest subtrahi ab intuitu Dei, cuius est comprehendere semetipsum, et a fortiori creaturas:

(1) S. Thom. l. 1 c. Gent. c. 49. — Haec est, fundamentalis veritas in praesenti, pertinens ad ea quae necesse est convenire Deo tamquam primo rerum principio, summo independenti, sibique per omnia sufficienti. Ex eius enim negatione logice sequitur quod non habet Deus omnium scientiam ex suo proprio fundo, et quod sunt in eo intelligibiles species distinctae a specie divinae essentiae, quandoquidem increata illa species non ducit immediate et per se primo in cognitionem creaturae, ut evidenter constat. Utraque autem sequela destruit conceptum entis perfectissimi et primi omnium principii.

sic vera est assertio, et omnino concedenda. Nunc autem si intelligantur modi se tenentes ex parte ipsiusmet cognitionis, sic negatur Deum debere *formaliter* cognoscere res omnibus modis quibus sunt cognoscibiles, quia inter illos modos, quidam sunt qui defectum includunt. Imo vero, omnes sunt imperfecti praeter illum unum quo cognoscens cognoscit res extrinsecas per speciem suae propriae essentiae, adeoque in essentia propria ut in medio cognito. Alioquin si vera esset adversariorum ratio, cum Deus cognoscibilis sit etiam per ratiocinium, oporteret Deum cognoscere semetipsum ratiocinando. Item, cum res corporalis sit cognoscibilis per speciem abstractam a phantasmate, oporteret Deum hoc modo cognoscere corporalia, atque ita porro. Quare totum argumentum nititur in aequivoco. Aliud enim est Deum inter alia scibilia quae novit, scire etiam hoc, puta quod creaturae sint cognoscibiles tum in seipsis per species eisdem commensuratas, tum in seipso per speciem eminentialem divinae essentiae; aliud vero est, Deum omnibus praedictis modis obiecta extrinseca cognoscere. Primum conceditur, alterum vero negatur, quia de ratione perfectissimi intelligentis est quod sciat quidquid scibile est, et consequenter quod acie sui intellectus attingat omnes modos cognoscibilitatis; sed non est de ratione eius quod cognoscat formaliter omnibus possibilibus modis, sicut non est de ratione ipsius quod habeat formaliter omnes possibiles perfectiones, sive simplices sive mixtas.

**Ad 2um** dicendum quod essentia divina continet eminenter omnes differentias tam specificas quam individuales quibus entia creata inter se distinguuntur, et ideo, *ut substans divino intellectui*, cuius est explicare et veluti dearticulare omnes modos quibus imitabilis est eminens illa perfectio, haec ipsa essentia divina ducit in cognitionem rerum singularum secundum quod sunt ab invicem distinctae, suisque propriis principiis in seipsis constitutae, ut optime exponit S. Thomas, art. 6 huius quaestionis. Cum autem dici solet quod per speciem alienam non potest cognosci aliquid ut est in se, sermo est de specie rei quae nullo modo continet proprium modum obiecti cognoscendi, sicut cum cognoscitur Deus per species effectuum non adaequantium virtutem causae, vel etiam creatura ad certum genus entis constricta, per speciem

alterius ad aliud genus determinati. Sed quia substantia divina est supra omne genus ut primum principium omnium generum et omnium differentiarum, nulla est paritas, ut constat.

**Ad 3um** etiam dicendum quod discursus tunc habetur, quando intelligitur unum post aliud, ita ut cognitio principii causet cognitionem conclusionis, et sic, a noto procedatur ad ignotum. Unde discurrere non est cognoscere unum *in* alio, sed *ex* alio. Imo « terminus discursus est, quando secundum « videtur in primo, resolutis effectibus in causas, et tunc « cessat discursus. Unde, cum Deus effectus suos in seipso « videat sicut in causa, eius cognitio non est discursiva » (1).

**Ad 4um** denique dicendum quod haec fuit principalis ratio qua moti sunt adversarii. Existimaverunt enim, non posse salvari scientiam mediam, id est cognitionem futuribilium contingentium, seclusis decretis praedeterminantibus, nisi poneretur divina cognitio terminata ad futuribilia in seipsis, omni medio obiectivo sublato. Cum autem nulla esset verisimilis ratio restringendi modum istum cognitionis ad sola futuribilia, ideo universaliter asseruerunt Deum cognoscere creaturas in seipsis, et in hoc a Molina veteribusque scientiae mediae assertoribus discesserunt, ut iam ex dictis patet, atque evidentius patebit ex dicendis in decursu huius disputationis.

Sed contra est quod positio adversariorum, primo quidem non minuit difficultatem, imo secundo auget eam.

Primo, inquam, non minuit difficultatem. Dum enim dicit mihi adversarius: Ponis essentiam divinam ut medium obiectivum in quo cognoscit Deus hoc futuribile; sed inter medium et id quod in medio cognoscitur, oportet esse nexum, qui nullus est in praesenti, nisi forte ad praedeterminantia decreta recurras: — retorqueo et dico adversario: Ponis essentiam divinam, saltem ut speciem intelligibilem per quam Deus cognoscit hoc futuribile: id est, ponis eam ut cognitionis medium, non quidem obiectivum, sed tamen formale et determinans. Atqui inter medium *quodlibet* et id quod per medium cognoscitur, oportet esse nexum, etc. etc. Apparet igitur difficultatem, quaecumque illa sit, manere integram in utraque

(1) S. Thom. hic, art. 7 in corp.

positione. — Nam quod aliqui videntur dicere, essentiam scilicet divinam determinare divinum intellectum ad cognoscendum quidquid est verum, sed solum in genere et quasi in communi; veritatem autem obiectivam futuribilium se habere ut conditionem, qua posita, determinatio divini intellectus ad cognoscendum verum in genere, transit in determinationem ad cognoscendum hoc verum in individuo: haec, inquam, explicatio est manifeste nulla, et implicans in terminis. Quaeritur enim in primis an sit conceptibilis determinatio ad aliquid vagum et indeterminatum, cuiusmodi est verum in genere. Praeterea, veritas obiectiva futuribilium nihil reale est extra intellectum apprehendentem ipsam; unde repugnat ut sit conditio realis ex qua esset expectanda determinatio cognitionis. Insuper scientia divina penderet ab aliquo extrinseco, saltem ut a conditione, cum tamen sit sub omni respectu prorsus independens. Denique, cum scientia sit actus manens in intelligente, semper necesse est ut habeat in ipso intelligente omnia determinativa sua, et ideo, quocumque modo dicatur scientia aliqua ab obiecto extrinseco determinari, nunquam extrinsecum potest per se solum determinare scientiam, sed tantum mediante aliqua specie vicaria sui, quae in intelligente sit. Quapropter omnibus modis reiicienda explicatio.

Ast, si non minuitur difficultas in sententia adversariorum, forte non augetur? Imo vero augetur quam maxime, quia illud quod nec in seipso realitatem habet, nec in reali aliquo medio obiectivo cognoscitur, profecto videtur non posse cognosci nisi ut fictio arbitraria intellectus. Atqui futuribilia non habent in seipsis realitatem; praeterea ex adversariorum sententia non sunt in reali aliquo medio obiectivo cognoscibilia; ergo rebus imaginariis aequiparanda viderentur. Et hucusque quidem, responsio indirecta.

Nunc autem, ut directe etiam propositae difficultati satisfiat, dico esse omnino concedendum quod Deus cognoscit in seipso futura vel futuribilia contingentia. Speculando enim et comprehendendo essentiam suam, necessario cognoscit omne id quod in ea intelligibiliter continetur. Huiusmodi autem est omne ens et omnis modus entis, ergo et omne liberum conditionatum, quod constituit quemdam specialem modum entis, ut suo loco dicetur. Quidquid enim quocumque modo habet possibiliter esse, ideo et in tantum possibiliter

est, vel ideo et in tantum sub hypothesi contingeret prae opposito, in quantum pro ipso suo determinato modo possibilitatis et contingentiae, comparatur ad divinam essentiam ut participatum ad id a quo participatur. Ex quo tandem fit ut essentia divina comprehensa in ratione altissimi principii totius esse ad extra, sit medium certum cognoscendi omnes entis creati determinationes, cuiuscumque sint speciei, gradus, ordinis, vel categoriae. Sed haec ut summatim dicta nunc accipienda sunt; amplior enim explicatio ad specialem thesim de futuris contingentibus est remittenda.

## COROLLARIUM

(Art. 9-12).

**Deus cognoscit mala; cognoscit etiam vilia et singularia; item multitudines infinitas, tam in ordine rerum mere possibilium, quam in ordine eorum quae secundum temporum successionem actu sortientur exsistentiam.**

Enumerantur hic in particulari varia obiecta secundaria scientiae divinae circa quae aliquid specialiter notandum occurrit. Excipiuntur tamen futura contingentia tam absoluta quam conditionalia; cum enim principalem huius materiae contineant difficultatem, iure meritoque seorsum consideranda relinquuntur.

**Quod Deus cognoscit mala.** Dicitur enim Prov. XV-11: *Infernus et perditio coram Domino.* Et Psalm. LXVIII-6: *Delicta mea a te non sunt abscondita.* — Suffragatur etiam evidens ratio, quia oportet perfectissimum intelligentem scire quidquid est quomodocumque cognoscibile. Facit tamen difficultatem id quod in praecedenti propositione dictum est: Deum scilicet non cognoscere alia a se nisi in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso; nam essentia divina non continet nisi similitudinem bonorum. — Sed facile respondetur, unumquodque esse cognoscibile secundum quod habet esse; malum autem non est nisi per hoc ipsum quod aliud est, nempe ens prout privatum perfectione aliqua sibi debita; ergo cognoscibile etiam non est nisi per hoc quod cognoscitur ens cui accidit privatio. « Unde cum Deus habeat propriam cognitionem de omnibus

« suis effectibus..., oportet quod omnes negationes et privationes oppositas cognoscat, et omnes contrarietates in eis « repertas; unde cum malum sit privatio boni, oportet quod « ex hoc ipso quod scit quodlibet bonum et mensuram cuius« libet, cognoscat quodlibet malum » (1).

**Quod Deus scit vilia.** Et ratio dubitandi esse posset, quia vilitas cognitorum redundat in cognoscentem. Sed contra, quia non redundat *per se*, ut dicitur l. 1 c. Gent. c. 70; est enim de ratione cognitionis ut cognoscens contineat similitudinem cogniti secundum modum suum. Potest autem vilitas cognitorum redundare *per accidens* in cognoscentem, vel quia, dum vilia considerat, abstrahitur a nobilioribus cogitandis, vel quia ex consideratione vilium in aliquas indebitas affectiones inclinatur; sed neutrum in Deo esse potest, cum Deus sit bonum per essentiam. Non igitur derogat divinae nobilitati vilium rerum cognitio, sed magis pertinet ad divinam perfectionem, secundum quod omnia habet in seipsa ut prima omnium causa. Unde, Sap. VII, 24-25, de divina Sapientia legitur quod *attingit ubique propter suam munditiam.... et ideo nihil inquinatum incurrit in illam.* Ita S. Thom. l. c.

**Quod Deus cognoscit singularia.** Et ratio dubitandi esse posset, quia non est a nobis intelligibile hoc singulare in quantum huiusmodi. — Sed contra, quia in tantum Deus cognoscit alia a se, in quantum sunt termini imitabilitatis ipsius essentiae divinae, quae imitabilitas se extendit non solum ad formas a quibus accipitur ratio universalis, sed etiam ad principia omnia individuantia, et sic, essentia divina est principium sufficiens cognoscendi omnia quae per Deum fiunt vel fieri possunt, etiam corporalia singularia in quantum singularia sunt. — Quod autem hoc corporeum singulare in quantum huiusmodi non sit a nobis intelligibile, contingit propter modum cognitionis nostrae qui est per abstractionem a phantasmatibus, ut proprio loco exponitur, et ideo non stat consequentia a nobis ad Deum, vel etiam ad angelos et animas separatas.

**Quod Deus scit infinita.** Hic primum omnium notandum est, quod non agitur de infinito secundum perfectionem, quia tale infinitum non est nisi unum, scilicet ipsa Dei essentia quae

(1) S. Thom. de Verit. q. 2, a. 15.

non pertinet ad secundarium intellectus divini obiectum, de quo solo in praesenti disputatur. Agitur itaque de infinito secundum multitudinem, id est de infinita multitudine possibilium quoad scientiam simplicis intelligentiae, et de infinita multitudine rerum successive exsistentium quantum ad scientiam visionis. — Quod enim attendi debeat multitudo infinita etiam in genere exsistentium, apparet ex hoc quod cogitationes et affectiones cordium in infinitum multiplicabuntur, creaturis rationalibus permanentibus absque fine, ut dicitur hic, art. 12 in corp. — De possibilibus vero adhuc minus dubitari potest quin sint absque numero. Nam bonitas divina, in cuius imitabilitate consistit unumquodque possibile, est infinita simpliciter, et ideo nulla assignari potest determinata rerum multitudo quae perfectionem exemplaris exhauriat; necesse igitur est ut semper remaneat novus modus quo aliquid ipsam divinam essentiam imitari possit, participando eius bonitatem.

Nunc ergo, quod Deus actu cognoscat multitudines infinitas, evidenter patet, quia oportet ipsum scire omnia et singula quae scibilia sunt. Difficultatem tamen facit quod multitudo infinita in quantum infinita est, videatur non posse actu cognosci; huiusmodi enim infinitum est, *cuius quantitatem accipientibus, semper est aliquid extra sumere*. Sed ad hoc dicendum quod cognitio infinitae multitudinis duplici modo intelligi potest. Primo modo, per modum infiniti, intellectu quasi transeunte per infiniti viam, apprehendendo scilicet partem post partem, et sic impossibile est infinitum cognosci actu, quia impossibile est ipsum pertransiri; quantumcumque enim partes partibus addantur, semper et semper remanebit aliquid extra, et nunquam pervenietur ad finem. Alio modo cognosci dicitur multitudo infinita, non per viam infiniti, sed per modum unitatis, nempe per unam speciem quae se extendat ad infinita etiam secundum quod sunt ab invicem distincta, et sit ratio omnia simul uno actu intelligendi. Hoc igitur modo possibile est infinitum cognosci actu, quia sic non oportet infinitum pertransiri. Vide omnino de Verit. q. 2, art. 9 in corp.

## Thesis XXII.

(Art. 13).

**Deus infallibiliter in seipso cognoscit omnia libera futuribilia, secluso omni decreto praedeterminante suae voluntatis. Actus vero liberos absolute futuros, non quidem ut futuros, sed ut praesentes intuetur in decreto quo vult ipsos transferri in ordinem exsistentium, secundum ipsissimam rationem contingentiae et libertatis quae in scientia conditionalium fuit praevisa.**

S. Thomas in praesenti de cognitione futurorum contingentium tractans, inter futurum et futuribile non distinguit. In aliis etiam suorum operum partibus utrumque pariter comprehendit sub communi nomine futuri contingentis: hac, ut reor, ex causa, quod liberum absolute futurum est futurum contingens secundum statum realis exsistentiae, liberum vero futuribile, est omnino idem secundum statum merae possibilitatis. Porro circa utrumque eadem est quoad nos difficultas, eadem etiam est ratio cognitionis, prout cognitio attingit determinationem huius numero actus prae opposito, qui pariter erat in potestate liberi arbitrii. Nisi enim velimus ex imaginatione res metiri, ponentes Deum pendere in sua scientia ab ipsis eventibus, semper idem nobis erit mysterium, sive actus liber iam supponatur translatus in ordinem exsistentium, sive consideretur adhuc in ordine possibilium. Quippe, res omnes *qua exsistentes* cognoscit Deus in decreto absoluto a quo cuncta pendent sub ratione essendi in actu, neque in hoc aliqua specialis consideratio esse debet quoad scientiam contingentium. Unde difficultas tota versatur, non quidem circa formalitatem exsistentiae ut sic, sed circa formalitatem determinationis huius contingentis prout egredientis a causa libera, quae cum sit domina sui actus, non ab alio sed a seipsa determinationem ad unum oppositorum consequitur. Constat autem specificationem actus eodem modo se habere sive in futuribilitate sive in absoluta futuritione. Non ergo mirum si S. Thomas inter contingentia futura et contingentia futuribilia non distinxit, sed sub communi nomine futuri contingentis quaestionem totam complexus est, tradendo principia quae indiscriminatim valerent tam pro

horum quam pro illorum cognitione. Nos tamen, ut communi consuetudini morem geramus, prius dicemus de scientia conditionalium quae dici solet *media;* postea vero de scientia futurorum absolutorum ea adiungemus quae ad rem esse videbuntur.

§ 1.

Sicut mox dictum est, praeter scientiam qua Deus cognoscit res exsistentes ut exsistentes, consequenter ad decretum absolutum quo vult aliquibus esse causa essendi in actu, habet de rebus scientiam quamdam antecedentem, hoc est, in priori rationis signo consideratam. Huius scientiae obiectum sunt res possibiles esse in quantum huiusmodi, sive aliquando absolute futurae sint, sive non. Porro scientia ista, secundum quod terminatur ad res naturales qua tales, vel ad quoscumque effectus causarum secundarum quae sunt natura sua ad unum determinatae, satis superque innotescit ex dictis supra, Thes. 21. At vero peculiarem omnino attentionem exigunt actus liberi creaturae intellectualis, non quidem prout sunt possibiles potentia respiciente virtutem causae, seu prout considerantur in actu primo et in potestate voluntatis: (scire enim quid possit, quid non possit liberum arbitrium in his vel illis adiunctis, reducitur ad cognitionem liberi arbitrii secundum quod quaedam naturalis facultas est): sed prout de facto in actu secundo prae suis oppositis contingerent, pro qualibet hypothesi auxiliorum et adiunctorum in qua intelligitur unaquaeque voluntas posse aliquando inveniri. Porro actus liberi sic considerati in signo priori ad determinationem voluntatis divinae circa rerum exsistentiam, dicuntur libera conditionalia, vel conditionate futura, vel etiam futuribilia: tametsi spectato ordine quo se habet divina cognitio aeternitate mensurata ad quodcumque obiectum creatum, *praesentiabilia* potius quam *futuribilia* nominari illa conveniret (1).

Dicimus autem haec libera conditionalia cognosci a Deo *independenter a quolibet actuali decreto* suae voluntatis, et in hoc reponitur punctum controversiae inter nos et Thomistas recentiores. Nam cum sentirent illi, nullam in futuribilibus

(1) Cf. dicta superius, Quaest. 10.

esse posse determinatam veritatem respectu cuiuslibet intellectus, etiam divini, nisi praesupposito aliquo principio *actu* praedeterminante quodnam ex duobus oppositis prae alio procederet a voluntate: ideo, ut explicarent qualiter habeat Deus scientiam futuribilium, posuerunt in ipso, antecedenter ad decreta *simpliciter absoluta* quae versantur circa rerum exsistentiam, quaedam alia decreta *subiective absoluta et obiective conditionata,* per quae aeternaliter apud semetipsum statuit quonam modo praedeterminaret omnes et singulas causas liberas, sub quibuslibet possibilibus adiunctis consideratas. Exemplum: Decerno quod si talia adiuncta verificarentur, praedeterminarem voluntatem A ad talem actum, et quod si illa alia adiuncta ponerentur, praedeterminarem illam ad talem alium actum... et sic in infinitum. Consequenter autem dicunt Deum videre futuribilia in dictis decretis, h. e. in essentia sua prout rationem habet voluntatis determinatae ad praedeterminandum hoc vel illo modo unamquamque causam liberam possibilem pro quacumque hypothesi excogitabili (1). Et iam apparet quomodo in huiusmodi opinione nihil esset quod adeo miraretur David, cum Psalm. 138 dicit: « Intelle- « xisti cogitationes meas de longe, semitam meam et funicu- « lum meum investigasti » ; nihil quod captum humanum in tantum excederet, ut prae vehementia stuporis debuerit exclamare: « Mirabilis facta est scientia tua ex me; confortata « est, et non potero ad eam ». Quippe, omnia pro Deo reducerentur ad sciendum quid ipsemet facere decrevit, hac vel illa suppositione facta. Porro habere conscientiam suarum propriarum determinationum, non est proprium Deo, sed commune omnibus qui intellectualem naturam habent seu participant.

Nos igitur in praesenti asserimus Deum certo atque infallibiliter cognoscere omnia libera futuribilia, et non in praedeterminantibus decretis suae voluntatis. Quae duo in complexu sumpta constituunt substantiam doctrinae circa scientiam quam *mediam* vocant, ex qua quidem doctrina pendere videtur conciliatio humanae libertatis cum providentia et praedestinatione divina.

(1) Cf. Billuart de Deo, Diss. 7, art. 5 § 8. Alvarez, de Auxiliis D. 11 n. 3.

**Exsistentia scientiae futuribilium in Deo.** — Exsistentiam scientiae futuribilium in Deo attestantur in primis Scripturae. Primus locus est Matth. XI-21: « Vae tibi, Corozain! Vae « tibi, Bethsaida! quia si in Tyro et Sidone factae essent « virtutes quae factae sunt in vobis, olim in cilicio et cinere « poenitentiam egissent ». Quae quidem verba sensu obvio et naturali sumpta, ipsam praesentem positionem adstruunt. Porro non solum nihil est quod suadeat recedendum esse a litterali interpretatione, sed imo, positive obstat circumstantia personae loquentis, cuius assertiones nunquam ex coniecturis regulantur, sed semper ex scientia certissima; non enim homo purus hic loquitur, sed Deus. Nec refert quod paulo infra ad Capharnaum loquens Dominus noster dicat: « Quia si in « Sodomis factae fuissent virtutes quae factae sunt in te, « *forte* mansissent usque in hodiernum diem ». Nam, ut docet Augustinus, Tract. 37 in Ioan. n. 3: « Ille qui omnia scit, « quando dicit *forsitan*, non dubitat, sed increpat.... Dubi- « tationis verbum est quando dicitur ab homine, ideo dubi- « tante quia nesciente; cum vero dicitur a Deo verbum du- « bitationis, cum Deum nihil utique lateat, illa dubitatione « arguitur infidelitas, non opinatur divinitas ». Hinc idem ipse Augustinus l. de bono perseverantiae c. 9, arguens Semipelagianos dicentes remunerari homines ex operibus quae conditionate futura praevisa sunt, licet nunquam actu exstiterint, infert: « Nec damnarentur Tyrus et Sidon, quamvis re- « missius quam illae civitates in quibus non credentibus a « Domino Christo mirabilia sunt facta: quoniam *si apud illos* « *facta essent, in cinere et cilicio poenitentiam egissent, sicut se* « *habent eloquia veritatis, in quibus verbis Dominus Iesus altius* « *nobis mysterium praedestinationis ostendit* ». Ubi manifeste docet Augustinus, verba Christi non fuisse vulgarem reprehensionem, sed veritatis eloquia, nonnisi certissimarum rerum assertiva. Docet adeo certam esse conditionalem propositam, ut stante principio Semipelagianorum, non damnarentur Tyrii et Sidonii in iudicio eius qui necessario omnia iudicat ex infallibili cognitione. Tandem inde colligit praedestinationis mysterium, quatenus hinc nobis intelligi datur, Deum aliis concedere, aliis vero non concedere auxilia quae per prius certo et infallibiliter noverat fore ad effectum bonae actionis perventura, si darentur: quod est profecto ponere in Deo certam

et infallibilem cognitionem futuribilium. — Aliud etiam Scripturae testimonium est, 1 Reg. XXIII, 9-12: « Et ait David: « Domine Deus Israel, audivit famam servus tuus quod dis« ponat Saul venire in Ceilam ut evertat urbem propter me: « si tradent me viri Ceilae in manus eius.... Et dixit Do« minus: Tradent ». Quo quidem in loco iterum revelatus est a Deo eventus aliquis pure futuribilis, qui scilicet a libero hominum arbitrio dependebat, et nunquam fuit verificatus, eo quod David de Ceila abeunte, conditio sub qua revelabatur, non est purificata. Noverat ergo infallibiliter Deus quod si remansisset David Ceilae, a Ceilitis in manus Saul fuisset traditus; si autem ita, ergo infallibilem habet scientiam de futuribilibus omnibus, cum sit de omnibus par et eadem ratio, ut constat (1).

Ratione etiam idem comprobatur. Etenim oportet Deum cognoscere id omne quod possibile est esse in actu, et quidem secundum omnes rationes et modos quibus est possibile esse in actu. Atqui liberum futuribile, praecise in quantum huiusmodi, aliquid speciale est quod in actu esse potest; nam supra rationem eius quod consideratur ut possibile potentia respiciente virtutem causae, addit hoc quod est de facto contingere prae opposito sub certa hypothesi; sed hoc ipsum est

(1) Ne dicas eventum illum fuisse revelatum, non ut futuribilem in seipso, sed solum secundum quod erat de praesenti in causis praecontentus, ut sit sensus: Tradent, quantum est ex praesenti dispositione animorum. Sicut dictum est Ezechiae: *Morieris tu, et non vives*. Et Ninivitis: *Adhuc quadraginta dies, et Ninive subvertetur*. Sed evasio est nulla, et non valet paritas cum duobus propositis exemplis. Quia mors Ezechiae erat omnino determinata in causis naturalibus, et secluso miraculo, debebat infallibiliter evenire. Non ergo *coniecturaliter*, sed *certitudinaliter* revelari potuit secundum cursum naturae, qui tamen fuit de facto miraculose immutatus. Similiter ruina Ninive erat infallibiliter determinata in decreto Dei, supposito quod Ninivitae perseverassent in delicto suo. Unde iterum, certitudinaliter revelata est, sub conditione postmodum non adimpleta. Nunc autem, traditio Ceilitarum nequaquam erat infallibiliter determinata in praesenti animorum dispositione. Et ideo, nonnisi *coniecturaliter* praevideri poterat in talibus dispositionibus, et coniecturaliter etiam revelari. Atqui Deus nunquam coniecturaliter loquitur sicut pythonissae et augures, sed omnia quae revelat, procedunt ex certa et infallibili scientia.

specialis quidam modus rei possibilis. Ergo, etc. Nec dicas, futuribile esse indeterminatum, adeoque non cognoscibile, nam licet sit indeterminatum praecise in quantum futuribile est, et si consideretur ut praecontentum in virtute suae causae elicitivae, est tamen determinatum pro signo actus secundi secundum suam praesentialitatem. Si enim conditio verificaretur, non procederet a voluntate aliquid indeterminatum, sed omnino determinatum prae opposito, licet quale illud sit a nobis ignoretur. Dictum est autem supra, futuribilia habere respectu Dei rationem praesentiabilium, sicut futura praesentium. Sed de hoc, infra.

Praeterea, est in Deo providentia quae definitur ratio ordinis rerum in finem, in mente divina exsistens. Sed haec ratio ordinis rerum in finem praerequirit certam futuribilium cognitionem: quandoquidem impossibile est Deum eligere hanc rerum dispositionem prae alia possibili, nisi certissime praesciat exitum seu eventum uniuscuiusque hypothesis quae se offert ut decernibilis. Alias sub quadam alea et quodam periculo sortis erunt dispositiones aeternae providentiae, quod omnino absurdum est. Oportet igitur ut prius ratione quam ordo aliquis transeat in absolutum, accedente decreto divinae voluntatis, eventus eius ut conditionate futurus infallibiliter a Deo cognoscatur, ac per consequens, oportet vel maxime ut sit in eo scientia liberorum futuribilium, cum per agentia libera potissimum debeat attingi finis totius universi.

Denique ratio naturalis docet corda hominum esse in manu Dei; quod etiam confirmat testimonium Scripturae dicentis: *Cor regis in manu Domini, quocumque voluerit flectet illud.* Sed sine scientia conditionalium, non haberet Deus certum et infallibile medium convertendi corda. Item, nisi haec scientia foret in Deo, fierent multae orationes quas defectu potentiae non posset ipse exaudire. Contingit enim sanctos in hunc modum frequenter orare: Da mihi, Domine, hoc vel illud, si tamen non sim eo abusurus, prout tu nosti ad salutem mihi profuturum, etc. Ergo de exsistentia scientiae futuribilium dubitari omnino non potest.

**Scientia futuribilium independens ab omni praedeterminante decreto divinae voluntatis.** — Probatur in primis ex supradicto testimonio Matth. XI-21. Nam poenitentia illa Tyriorum et Sidoniorum quae sub conditione evenisset, non fuisset a Deo

praedeterminata; ergo Deus illam non cognovit in aliquo suo decreto praedeterminante. Consequentia argumenti patet; antecedens autem facile demonstratur. Si enim vidisset Christus futuribilem poenitentiam Tyriorum ut substantem divinae praedeterminationi, nonnisi immerito arguisset incredulitatem Iudaeorum, sumpto exemplo a Tyro et Sidone, cum recte potuisset quispiam respondere: Ideo Tyrii credidissent, quia simul cum miraculis habuissent praedeterminationem ad fidem et ad poenitentiam; ideo autem Iudaei non crediderunt, quia visis licet miraculis, fuerunt ad non credendum praedeterminati. Sed sicut praedeterminatio ad credendum non est in potestate liberi arbitrii, ita nec in potestate eius est praedeterminatio ad non credendum. Ergo causa differentiae inter Tyrios sub conditione miraculorum credituros, et Iudaeos in incredulitate remanentes, *tota quanta est, in solum Deum praedeterminantem* refunditur. Irrationabiliter igitur et iniuste, comparatione instituta inter hos et illos, alii prae aliis condemnantur (1).

Probatur deinde ex doctrina Patrum inquirentium rationes cur Deus hominem vel angelum creaverit, quem praesciebat peccaturum (2). Qua in re primum omnium animadverte quod sine dubio loquuntur de scientia futuribilium, scilicet de praescientia qua praescivit Deus hominem et angelos fore peccaturos, si crearentur et in talibus adiunctis ponerentur. Loquuntur enim dicti Patres de ea praescientia cum qua componi poterat voluntas non creandi; talis autem scientia non erat de futuris, sed de futuribilibus, ut cuique penetranti terminos statim apparebit. Atqui dico Patres agnovisse hanc praescientiam in Deo, ut independentem ab omni decreto praedeterminandi ad materiale peccati pro hypothesi creationis. Etenim, ut bene arguit Suarez, de Gratia, Prolegom. 2, c. 5, n. 15: « Si praescientia peccati sub conditione futuri supponit decretum illud (praedeterminans), in quo eius veritas

(1) Et hoc idem argumentum facile extendes ad omnem obiurgationem Dei. Quid enim dices? Physice me praedeterminat Deus ad hoc in individuo volendum, et deinde obiurgat me, quod voluerim! Quis, quaeso, capiet hoc mysterium?

(2) Tertull., l. 2 c. Marc. c. 5. — Cyrill., l. 9 in Ioan. c. 10. — Damasc., Dialog. contra Manichaeos, n. 31 et seq.

« fundatur, potius quaerenda esset ratio cur Deus tale de-« cretum habuerit. Nam ibi esset ratio admirationis et dif-« ficultatis, et sine dubio esset maxima et iudicio meo inexpli-« cabilis: quomodo Deus, cum sit summe bonus, sola sua « libertate, et nulla occasione sumpta ex determinatione crea-« turae, talem determinationem absolutam ex se habuerit. At « Patres nullam quaestionem de hoc moverunt, nec rationem « talis decreti dare tentarunt. Ergo signum est, illam prae-« scientiam quam supponunt, esse simplicem scientiam quasi « naturalem in ordine ad decreta libera divina, quia ante illa « supponitur, et ea non obstante, decrevit Deus libere homi-« nem creare..., et suae libertati committere. Et hoc est pri-« mum decretum quod Sancti circa creationem hominis vel « angeli ponunt, et ideo de illo solo rationem reddunt..., quia « malitia, inquiunt, hominis illo modo praevisa, non potuit « vincere bonitatem Dei et voluntatem quam habuit sese com-« municandi..., etc. ». Unus ad exemplum sit Damascenus, in dialogo praelaudato, ubi quaerenti Manichaeo *cur Deus, cum diabolum malum fore praenosset, eum creavit*, respondet orthodoxus: « Eximia ac singularis bonitas in causa fuit cur ipsum « crearet. Sic enim secum locutus est: quandoquidem iste « malus futurus est, omniaque quibus eum afficio bona perdi-« turus, egone quoque ipsum bono prorsus spoliabo ac delebo? « Minime; verum quamvis ipse improbus sit futurus, ego « tamen a mei participatione non excludam, sed bonum unum « ei largiar, ut mei per hoc ipsum particeps sit quod exsi-« stat, hocque nomine quod sit, in mei qui bonus sum par-« tem veniat ». Et post plura: « Verum ille propria electione « malus factus est, sibique ipsi supplicium accersivit: imo ipse « seipsum excruciat, dum ea quae non sunt expetit. Quod « autem Dei praescientia diabolo causa non fuerit ut malus « fieret, hinc constat..., » etc.

Sed ne Augustinum praeterire videar, quem adversarii sibi patrocinari dicunt in omni materia de divinae gratiae auxiliis, ponderanda sunt eius testimonia de scientia quae praesupponitur ad vocationem congruam: eam dico scientiam qua praescit Deus, quis sit modus vocationis quo aliquis vocandus est ut vocantem non respuat (1). Sane vero, haec scientia

(1) Nota quod vocatio congrua non ea praecise est, quae cum hominis

est futuribilium, quia secundum rationem antecedit decretum absolutum vocandi uno vel altero modo. Augustinus autem eam non fundavit in decreto praedeterminandi consensum, subiective absoluto et obiective conditionato. Nam certe, modus vocationis quae foret efficax ratione alicuius physicae praedeterminationis annexae, per hanc ipsam praedeterminationem infallibiliter cognosceretur ut efficax. Inutile ergo atque otiosum esset recurrere ad scientiam congruitatis, et non diceret Augustinus : « Cuius miseretur (Deus), sic eum vocat « *quomodo scit ei congruere*, ut vocantem non respuat » (1); quocumque enim modo vocationis assumpto, si coniungitur cum praedeterminatione, eo ipso consensus necessario consequitur. Rursus, non esset cur hanc eamdem Dei praescientiam appellaret *occultam, altam, secretam;* tale enim est eius obiectum, ut etiam humano intellectui pervium evaderet in vi solius perceptionis terminorum.

Ratione tandem res conficitur, nam praedeterminatio tollit rationem actus liberi in quantum huiusmodi, ergo circa actus liberos nulla dari potest praedeterminatio, ergo in decretis praedeterminantibus subiective absolutis et obiective conditionatis non videt Deus futuribilia. Hic iterum consequentiae omnes sunt evidentes; antecedens autem quod solet late probari in materia de gratia et auxiliis, sufficienter innotescet sequenti argumento. Contra rationem actus liberi est id omne, quo posito, actus nullo modo, et nequidem quoad specificationem manet in potestate voluntatis. Atqui posita praedeterminatione, actus omnino subtrahitur a dominio voluntatis. Ergo, etc. Maior est evidens. Minor vero constat, quia fatentibus etiam adversariis, *in sensu composito praedeterminationis*, non habet voluntas in sua potestate, non dico tantum exercitium, sed nequidem specificationem actus. Insuper, cum praedeterminatio ipsa in potestate liberi arbitrii non exsistat, sequitur evidenter, nihil omnino remanere in dominio voluntatis. Nam omnis distinctio inter *sensum compositum*, ut aiunt, et *sensum divisum*, frivola videtur et materialiter falsa. — Vi-

ingenio, moribus, caeterisque circumstantiis attemperatur; sic enim omnis gratia, etiam pure sufficiens, est congrua. Sed congrua vocatio dicitur per ordinem ad eventum, utpote quae praevisa sit obtentura consensum.

(1) August. De diversis quaestion. ad Simplicianum, q. 2, n. 13.

detur, inquam, frivola, quia tunc tantum necessitas quam infert sensus compositus non officit libertati, quando voluntas habet in sua potestate illud ipsum in cuius sensu composito actus evadit necessarius; quando autem istud in potestate voluntatis non est, manifestissime libertas tollitur. Sic, exempli causa, Socrates currens, in sensu composito cursus quiescere omnino non potest; et nihilominus, quod non quiescat, liberum ei est atque imputabile, quia cursus cum quo quies componi nequit, in potestate est voluntatis eius. Nunc autem, suppone hominem ligata habentem et pedes et brachia, cui persuaderes esse in eius potestate ambulare vel non ambulare! Quid si urgeres dicens, ipsum equidem non habere in potestate sua ambulationem in sensu composito vinculorum, habere tamen in sensu diviso! — Neque solum frivola videtur explicatio, sed et materialiter falsa, quando dicunt voluntatem in sensu quidem composito praedeterminationis non posse non facere id ad quod determinatur, in sensu vero diviso *posse non facere*. Nam hoc ultimum nequaquam concedendum est, cum rei veritas habeat, voluntatem in sensu diviso praedeterminationis *non posse facere* id ad quod non est praedeterminata, loquendo nunc in principiis adversariorum. Atqui aliud omnino est *non posse facere*, aliud vero *posse non facere,* sicut valde diversa sunt, non posse mori et posse non mori.

Denique, si Deus praedeterminat voluntates ad unum, necesse est ut praedeterminet eas tam ad bonum quam ad malum: quippe decreta praedeterminantia assignantur ab adversariis ut medium in quo cognoscit divinus intellectus omnes actus liberos, sive bonos sive malos. Quomodo autem praedeterminando ad malum, eo ipso non sit dicendus Deus auctor peccati, revera non apparet. Dices: praedeterminat ad materiale peccati, et non ad deformitatem peccati. Sed contra, quia hoc modo, ne creata quidem voluntas causa peccati unquam dici poterit, cum nulla sit voluntas possibilis quae feratur in malum sub ratione mali. Verum moralis deformitas, sive privatio ordinis iustitiae ei est imputabilis hoc solum nomine, quia voluntas fertur in electionem particularis boni, quae per se involvit defectum moralis rectitudinis. Quare, si Deus est praedeterminans voluntatem ad illud positivum in quo moralis defectus involvitur, eo ipso erit auctor actionis

secundum eius deformitatem, ac per consequens, causa peccati qua peccatum est (1).

Hinc S. Thomas in II, D. 39, q. 1, a. 1: « Ipsa potentia « voluntatis, quantum in se est, indifferens est ad plura; sed « quod determinate exeat in hunc actum vel illum, *non est* « *ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate* ». — Et ibid. a. 2: « Ratio culpae in actu deformi est ex hoc quod procedit ab « eo qui habet dominium sui actus; hoc autem est in homine « secundum illam potentiam quae ad plura se habet, *nec ad* « *aliquod eorum determinatur nisi a seipsa, quod tantum vo-* « *luntati competit* ». — Et de Potent. q. 3, a. 7 ad 13um: « Voluntas « dicitur habere dominium sui actus, non per exclusionem « causae primae, sed quia causa prima non ita agit in volun- « tate, ut eam de necessitate ad unum determinet sicut de- « terminat naturam; *et ideo determinatio actus relinquitur in* « *potestate rationis et voluntatis* ». — Et 1-2, q. 10, a. 4: « Quia « voluntas est activum principium non determinatum ad unum, « sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam mo- « vet, quod *non ex necessitate ad unum determinet*, sed remanet

(1) Haec omnia dicimus more argumentantium, non aequiparando adversarios Calvino et Luthero, e conspectu fidei et orthodoxiae. Profitentur enim sicut nos, se credere omnia quae Ecclesia docet; se non inhaerere alicui suae explicationi, nisi *tantum quantum* concordare potest, componi potest, conciliari potest cum Ecclesiae dogmate; denique, sicut et nos, se paratos recedere et demordere, ex quo constaret de opposito. Et quia ipsi putant se habere in sua distinctione de sensu composito et sensu diviso, secreta aliqua quae vulgo hominum non patent, et arcana quaedam a cognitione profanorum remota, ex quibus conciliabilitas quae nos fugit, eis innotescit: hinc ultro fatemur quod utuntur iure suo, et longe longeque sumus ab omni sinistra comparatione a qua ipsi erga nos non semper abstinent.

Interim vero dicunt quod semper et in omnibus insedit humanae voluntati *praedeterminatio*, quam voluntas nec vitare potest, nec declinare, et quae ab ea nullatenus pendet. Dicunt quod semper descendit a Deo virtus physica, quae si flectat ad dexteram, ecce metaphysica necessitate actus in dextera positus; si ad sinistram, in sinistra. Dicunt quod Deus praedeterminat hominem ad materiale peccati, quin certe sit in potestate hominis dividere formale a materiali ad quod praedeterminatur. Et cum hoc dicunt hominem esse liberum, et Deum peccati auctorem non esse: felici forte inconsequentia per ordinem ad fidem, non ita per ordinem ad logicam.

« motus eius contingens..., nisi in his ad quae naturaliter « movetur ». — Ita S. Thomas, multo ante tempore quam de physica (ut aiunt) praedeterminatione quidquam in scholis agitatum esset. Testimonia autem ubi dicit Deum movere voluntates, applicare omnes creaturas ad agendum.... etc., profecto extra quaestionem sunt. Haec enim et similia significant Deum esse auctorem agentibus creatis ut de potentia actus primi transeant in actualitatem actus secundi, sed quod determinate exeant in actum hunc vel illum, hoc semper dependet, iuxta Angelicum, ex forma seu virtute activa per quam operantur. Quae si sit naturaliter ad unum determinata, « determinatio, inquit, ad hunc actum non est ab agente, sed « ab eo qui agenti talem naturam dedit, per quam ad hunc « actum determinatum est ». Si autem sit liberum arbitrium, tunc actus sub motione Dei est a creatura, etiam « *secundum « determinationem agentis ad actum*, *et hoc proprie in potestate « agentis esse dicitur*, *ut est in voluntate* » (1).

**In quo medio futuribilia a Deo cognoscantur.** — Restat exponendum, quantum nostra fragilitas nosse sinit, quonam in medio futuribilia libera cognoscat Deus. Quidam dicunt cognosci illa *in seipsis*, quod quidem verum est si per hoc intelligas, futuribilia attingi a scientia divina secundum esse quod haberent in seipsis, verificata conditione, et non tantum secundum esse quod haberent in potentia voluntatis antecedenter ad actualem eius determinationem, vel etiam secundum solum esse eminentiale cuius sunt possibiles quaedam participationes, quodque nihil aliud est quam ipsum esse divinum. Si autem dicendo *in seipsis*, intelligas divinam cognitionem terminari immediate et per se primo ad futuribilia, hoc iam reiectum est, et demonstratum impossibile. Unde in thesi dicitur: Deus infallibiliter *in seipso* cognoscit omnia libera futuribilia, etc. Igitur circa futuribilia, non secus ac circa caetera omnia, medium cognitionis assignatur essentia Dei; essentiam autem dico cum exclusione *voluntatis ut praedeterminantis*. Atque hinc maxima exsurgit difficultas, imo insolubile nobis aenigma, quia in re tam alta vix potest generaliter asseri modus quem signat Dionysius dicens: « Se« ipsam igitur divina Sapientia noscens, sciet omnia. Non

(1) S. Thom. in II, D. 39, q. 1, a. 1, in corp.

« scientia rerum, sed scientia sui ipsius ipsas res novit ». Caeterum ubi devenitur ad explicationem, nihil proponitur securius quam illud Apostoli: O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei!

Nota tamen non esse in praeiudicium huius doctrinae, quod nequeat positive explicari, praesertim cum ea efficacia qua destrui videtur modus ab adversariis assertus; imo vero, ex natura rei id evenire. Quod ut planius fiat, redi mecum ad ipsa principia circa ea quae de Deo sunt naturali rationis lumine cognoscibilia. Quid enim positive de eo scire valemus, nisi ea tantum quae necesse est convenire primo rerum principio? Praeterea vero, non quid et quomodo sit, sed quid et quomodo non sit determinare sufficimus. — Hinc, cum oporteat primum rerum principium esse omnino independens et incompositum, sibique per omnia sufficiens, statim sequitur impossibile esse ut per aliam speciem intelligat quam per speciem propriae essentiae. Rursus cum species propriae essentiae nonnisi in ipsiusmet essentiae cognitionem *primo et immediate* ducere possit, de necessitate dicendum est, Deum alia a se omnia non cognoscere nisi in essentia sua visa, prout expositum est in thesi superiori. Ponimus ergo hanc conclusionem in qua adversarii quibuscum nunc agimus, nobis consentiunt: Deum videre futuribilia in seipso ut in medio cognito. Et hoc pertinet ad ea quae necesse est attribuere Deo tamquam primo rerum principio. — Nunc autem iidem adversarii procedunt ulterius, intendentes positive determinare quomodo Deus in seipso futuribilia cognoscat. Dicunt enim, in sua essentia prout rationem habet voluntatis determinatae ad praedeterminandum hoc vel illo modo omnes creaturas liberas possibiles, pro qualibet excogitabili hypothesi. Porro huic positivae explicationi quam superaddunt, minime acquiescimus, ostendentes hunc modum repugnare: tum quia aufert ab actibus liberis rationem liberi et contingentis, ut contradictoria iungantur simul; tum quia (more arguentis dico), sequeretur Deum esse auctorem peccati. Quia ergo destruendo opinionem istam, ostendimus solum *quomodo non sit divina praescientia*, non mirum est si valida argumenta hic dari posse opinemur. At vero, quod attinet ad quaestionem *quomodo sit*, libenter fatemur nos deficere, et ideo propositum intentionis non est afferre rationes per quas positive explicetur modus

illius inscrutabilis intuitus divinae intelligentiae, sed signare solum *in generali*, quo ex titulo praescientia omnium futuribilium determinationum liberi arbitrii creati in Deo esse debeat, salva interim perfecta earum contingentia.

Circa hoc igitur iam dictum est in superioribus quod divinus intellectus speculando et comprehendendo divinam essentiam, eo ipso speculatur omnes possibiles terminos participationis ipsius. Hinc Dei intuitus, primo quidem fertur in essentiam suam, deinde vero, trans divinam essentiam visam, in omnia possibilia et omnes quotquot sunt, modos singularitatis eorum. Fertur itaque in unamquamque voluntatem creabilem secundum quod est haec in individuo voluntas, ab omni alia possibili voluntate distincta. Insuper, quia cognitionis medium ea est essentia quae tota simul exsistens ambit omnes durationes possibiles, oportet ut unaquaeque possibilis voluntas sub quibuslibet adiunctis attingatur a Deo in sua praesentialitate, pro quolibet signo possibilis durationis, cui respondet divina aeternitas in cuius speculo videtur. Necesse igitur est ut secundum ordinem praesentis ad praesens, omnes actus quos determinate poneret, quacumque hypothesi facta, sint a Deo cogniti; nam unusquisque ex illis, *prout e libero arbitrio prae suo opposito praesentialiter egrediens, constituit quemdam determinatum modum quo voluntas possibilis ipsam divinam perfectionem pro hoc nunc participat*. Et nota quod actus liber prout de facto contingens prae opposito sub praedeterminatione Dei, non est aliquis modus participandi divinam essentiam, quia sic associantur notae quae ad invicem pugnant et se mutuo destruunt, ut supra ostensum est. Sed hoc ipsum quod est, Socratem in talibus circumstantiis constitutum, sese hic et nunc sub motione divina ex indita sibi libertate determinare de facto ad hunc numero actum potius quam ad oppositum qui erat pariter in potestate sui liberi arbitrii: hoc, inquam, totum in complexu sumptum, unus est ex infinitis terminis imitabilitatis et participabilitatis essentiae divinae. Unde si praecisio fiat ab exercitio realis exsistentiae, terminus huiusmodi ante omne actuale decretum sese intelligendum offerebat intellectui ineffabiliter comprehendenti principium totius entis participati et omnium modorum eius, tam in ordine necessariorum, quam in ordine liberorum sive contingentium.

Bene ergo Molina, in 1am Partem, Q. 14, a. 13, Disp. 17, (alias 52), triplicem in Deo scientiam distinguens, de tertia quae est futuribilium, ait: « Tertiam denique mediam scien-« tiam, qua ex altissima et inscrutabili comprehensione cuius-« que liberi arbitrii (Deus) *in sua essentia intuitus est* (1) quid « pro sua innata libertate, si in hoc vel illo vel etiam infinitis « rerum ordinibus collocaretur, acturum esset, cum tamen « posset, si vellet, facere reipsa oppositum ». Ex quibus etiam Molinae verbis obiter aestimari potest, ipsum nusquam somniasse id quod quandoque ei imponitur: quasi nimirum sibi proposuisset reddere obvia intellectui humano ea quae pertinent ad divinam praescientiam et conciliationem eius cum nostra libertate. Nam ipse viam antiquorum secutus, primo quidem ponit exsistere in Deo futuribilium omnium cognitionem, tum praeterea quomodo non sit haec cognitio, certis

(1) Hinc iterum vides, non esse ullatenus admittendum id quod quidam dixerunt: substantiam controversiae circa scientiam mediam, (ad rem quod attinet), esse de medio cognitionis, quatenus scilicet iuxta alios, Deus videt futuribilia immediate in seipsis, iuxta alios vero, non. Nam ipse princeps assertor scientiae mediae non dubitavit explicite asserere, Deum intueri praedicta futuribilia *in sua essentia*. Et Didacus Alvarez definiens statum quaestionis agitatae inter utramque scholam, expresse dicit cardinem totius disputationis in hoc esse situm: An antecedenter ad omnem liberam determinationem suam cognoscat Deus futura conditionata, an potius, consequenter ad decretum suae voluntatis praedeterminantis quod tale quid sit futurum, adimpleta conditione. « Secunda conclusio, inquit « ipse Alvarez, l. 2 de auxiliis, disp. 4, n. 10. *Futura... conditionata... si « accipiantur ut antecedunt omne decretum voluntatis divinae praedetermi-« nantis quod tale quid sit futurum, adimpleta conditione, non cadunt sub « scientia....*, nec ut sic, sunt scibilia infallibiliter, etiam a Deo, sed solum « cognoscuntur ut possibilia fieri. Verbi gratia, scit quidem Deus certo et « infallibiliter quod si creasset modo alios angelos in gratia habituali, et « decrevisset voluntate absoluta et efficaci quod illi perseverarent in gratia, « ita fieret, et de facto perseverassent... Sed tamen, si secludatur huiusmodi « decretum, non est scibile quid illi angeli, si crearentur in gratia, deter-« minate facerent ex sua innata libertate; neque est cognoscibile scientia « infallibili, etiam a Deo, utrum illi in particulari essent perseveraturi, an « in peccatum consensuri, sed solum, quid in tali casu possent facere; et « idem proportionaliter dicendum de aliis consimilibus futuris conditio-« natis a creata voluntate dependentibus. *Haec conclusio est directe contra « assertores scientiae mediae* ».

definit argumentis; caeterum, quoad quid sit, seu quomodo sit, *altissimam* illam et penitus *inscrutabilem* non solum non diffitetur, sed etiam disertis atque perspicuis verbis declarat. Restat ut breviter respondeatur praecipuis rationibus quae praesenti assertioni contradicere viderentur.

**Dices enim primo:** *Quisquis cognoscit contingentia solum in causa, non cognoscit illa nisi coniecturaliter, iuxta illud S. Thomae, art. 13 huius quaestionis: « Quicumque cognoscit effectum « contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi con- « iecturalem cognitionem ». Sed ex dictis Deus cognoscit omnia, etiam futuribilia, in sua essentia ut in causa prima. Ergo de futuribilibus saltem, si vera sunt exposita, nonnisi coniecturalem potest habere scientiam.*

Respondeo: *Dist. mai.* Quisquis cognoscit contingentia, non ut sunt vel essent in seipsis, sed solum ut sunt vel essent *in suis causis elicitivis,* puta in liberis voluntatibus pro signo actus primi antecedente actualem causae determinationem in alterutram partem, non cognoscit nisi coniecturaliter, *conc. mai.* Hoc enim modo non cognoscitur nisi virtus causae se habentis ad utrumlibet. - - Quisquis cognoscit contingentia, solum in causa, hoc est in speculo primae causae ab alto aeternitatis comprehensae, secundum quod se extendit ad omne ens et omnes modos entis tam liberi quam naturalis, et propter hoc ipsum, attingit singula in determinatione suae praesentialitatis vel absolutae vel hypotheticae: quisquis, inquam, hoc modo cognoscit effectum contingentem in causa, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem, *neg. mai.* Contradistinguo minorem, et nego consequens ac consequentiam.

Scilicet, principium S. Thomae, cui etiam evidens suffragatur ratio, intelligitur manifeste de causa elicitiva actus liberi considerata secundum se, vel etiam secundum circumstantias actus primi in quo adhuc se habet indifferenter ad opposita. Sed non est sermo de prima et universali causa quae unitissime se extendit ad causas et effectus quoslibet, pro omni signo possibili tam actus primi quam actus secundi. Bene ergo assignatur pro cognitione futuribilium medium essentiae divinae, in qua, ut in eo a quo participat omnis (ut sic dicam) entis inflexio, quilibet modus etiam contingentiae ultimum suum habet fundamentum. Hic tamen consistimus, et non procedimus ultra, ne tentantes explicare quomodo sit

haec divina praescientia, reprehendamur a Scriptura monente nos, inscrutabile hoc esse, ac penitus humano intellectui impervium.

**Dices secundo:** *Essentia divina antecedenter ad actuale decretum divinae voluntatis, non est medium sufficiens nisi ad cognitionem possibilium, in quantum huiusmodi. Sed futuribile addit supra simplex possibile. Ergo essentia divina non est medium sufficiens ad cognitionem futuribilium, ac per consequens, futuribilia sciri non possunt, nisi vel in seipsis, vel in decretis praedeterminantibus.*

Respondeo: Essentia divina non est medium sufficiens nisi ad cognitionem possibilium, includendo in possibilibus omnia quaecumque in quolibet ordine adhuc praescindunt ab exercitio realis exsistentiae, *conc. mai.* Restringendo possibilia ad ea sola quae sunt in potentia vel virtute causarum, reduplicative secundum esse quod in causis habent, sive remotis sive proximis, *neg. mai.* — Pariter contradistinguo minorem: Futuribile addit supra simplex possibile, si possibile sumatur pro eo quod est in potentia causae liberae in quantum huiusmodi, *conc. min.* Si possibile accipiatur pro omni eo quod habet possibiliter esse, adeoque et pro actu qui e possibili voluntate egrederetur prae opposito sub talibus possibilibus adiunctis, *neg. min.* Unde negatur consequens et consequentia.

Futuribile in quantum huiusmodi hoc habet proprium, ut supra id quod est possibile potentia respiciente virtutem liberae voluntatis creatae, ponat determinatam contingentiam unius ex possibilibus oppositis sub hypothesi certorum adiunctorum. Porro haec ipsa determinata contingentia est etiam in suo ordine quidem specialis modus entis possibilis, qui in tantum cadere debet sub divino intuitu, in quantum intuitus ille primario fertur super ipsum Esse subsistens, et ex consequenti super omnes modos atque ordines participationis eius. Sed hic nota, posse duplici modo concipi quod intellectus aliquis ducatur in cognitionem eorum quae non exsistunt, per medium eorum quae exsistunt. Primo quidem, dum associat varia elementa in aliis exsistentibus inventa, quo pacto nos omnes possibilia cognoscimus; et hac ratione impossibile est cognoscere futuribile, quia determinata contingentia quae de facto haberetur ab hac singulari voluntate in

his rerum adiunctis, nequit omnino repraesentari intellectui ex alienis elementis. Alio modo, dum cognoscitur aliquod possibile per penetrationem illius rei, cuius est secundum suum proprium ac singularem modum, quaedam participatio in potentia; et hoc est cognoscere ea quae sunt possibilia esse, per medium divinae essentiae visae. Quapropter si iste modus cognoscendi ea quae non sunt, esset nobis notus, forsitan non transcenderet nos modus quo altissima Dei scientia, trans divinam essentiam comprehensam, attingit unumquodque futuribile in sua propria ratione libertatis et contingentiae.

**Dices tertio:** *Nihil est vel esse potest independenter a voluntate Dei, sive a decreto quo unicuique est prima causa essendi in actu. Ergo si cognoscerentur futuribilia independenter ab omni decreto divinae voluntatis, cognoscerentur aliter ac essent in natura rerum, purificata conditione; aut certe iam subtrahitur ens creatum a necessario influxu primi principii.*

Respondeo: *Distinguo consequentiam.* Si cognoscerentur ut independentia a decretis etiam hypotheticis divinae voluntatis, *conc.* Alias, *neg.* Et insuper nego suppositum. — Sane vero, ex hoc quod ponimus futuribilia cognita a Deo ante omne *actuale* decretum voluntatis suae, non excludimus decreta hypothetica quae haberet Deus movendi voluntatem creatam, et praestandi omnia quae ex parte sua requiruntur. Huiusmodi enim intelliguntur inclusa in ipsissima hypothesi adiunctorum et auxiliorum sub qua futuribilis determinatio liberi arbitrii, obiectum est divinae praescientiae. Non ergo sequitur Deum videre futuribilia ut possibilia esse independenter a voluntate sua, sed sicut videt res exsistentes ut sunt, ita videt futuribiles ut essent sub conditione; essent autem sub conditione motionis Dei. Ergo illas videt Deus sub conditione hypotheticae motionis suae, quae tamen praedeterminans nequaquam esse potest, quia sic destrueretur proprius ac specificus modus quo actus liberi divinam essentiam participant.

**Dices denique quarto:** *Inter medium cognitionis et id quod per medium cognoscitur, infallibilis quaedam connexio requiritur, ut iam supra concessum est. Atqui inter futuribile qua tale et divinam essentiam, nulla omnino est assignabilis connexio. Esto igitur quod in seipso Deus futuribilia cognoscat: at nonnisi in sua praedeterminante voluntate.*

Respondeo: *Dist. mai.* Requiritur infallibilis connexio quoad

se, *conc.* Quoad nos, id est, quae a nobis possit explicari, *neg.* Et cum in minore dicitur, nullam esse assignabilem connexionem praeter eam quae est inter praedeterminans et praedeterminatum, id quidem concedendum est de connexione quam nos imaginari vel concipere sufficimus. At nulla inde trahitur consequentia, cum sermo est de illa ineffabili et superexcedente causa quae eminenter praecontinet tam necessaria quam contingentia universa, secundum proprios singulorum modos. Sit igitur connexio altior quam possimus cogitare: sit aliquid profunde latens ex parte ordinis qui est inter Deum et determinatum futuribile, ac per hoc, valeat ibi quoque observatio quam in simili sapienter habet Caietanus: « Si sic est, inquit, quiescet intellectus, non evi« dentia veritatis inspectae, sed altitudine inaccessibili veri« tatis occultae. Et hoc ingeniolo meo satis rationabile vi« detur, quoniam, ut ait Gregorius, minus de Deo sentit qui « hoc tantum de illo credit, quod suo ingenio metiri potest.... « Et sic, intellectum animae nostrae oculum noctuae esse « considerans, in ignorantia sola quietem illius invenio. « Melius est enim tam fidei catholicae quam philosophiae fa« teri caecitatem nostram, quam asserere tamquam evidentia « quae intellectum non quietant; evidentia namque quie« tativa est » (1). Propterea concludendum restat cum eodem Caietano, optimum atque salubre consilium fore, inchoare ab his quae scimus. Ea autem quae scimus in praesenti, sunt duo: primo quidem quod Deus omnia cognoscit, *non scientia rerum, sed scientia sui ipsius* (2); tum deinde, quod *causa prima non ita agit in voluntate ut eam de necessitate ad unum determinet* (3). Quod autem attinet ad explicationem modi quo haec simul conciliantur, oportet meminisse eius quod scriptum est: *Altiora te ne quaesieris, et fortiora te ne scrutatus fueris. Plurima enim supra sensum hominum ostensa sunt tibi* (4). Et de scientia quidem conditionalium hactenus satis.

(1) Caiet. in 1am Part. Q. 22, a. 4.
(2) Dionys. de divin. nom. c. 7.
(3) S. Thom. de Pot. Q. 3, a. 7 ad 13um.
(4) Eccli. III, 22-25.

§ 2.

Nunc autem quoad futura absoluta non occurrit difficultas quae peculiarem exigat expositionem: quandoquidem, uti ab initio dictum est, futurum absolutum nihil aliud est quam ipsum futurible, in exsistentium ordinem translatum secundum eamdem rationem contingentiae et libertatis sub qua in statu futuribilitatis praesciebatur. Unde sequitur scientiam futuri absoluti esse ipsissimam scientiam futuribilis, prout adiuncto decreto divino circa exsistentiam eius, cognoscitur a Deo ut realiter habens esse pro aliqua differentia temporis, illud idem quod in signo priori cognoscebatur ut exsistens possibiliter.

Porro S. Thomas in praesenti totus est in ostendendo quomodo futura cognoscantur a Deo, non ut futura, sed ut praesentia. Praesupponit quod contingens sive liberum nullam habet certam determinationem, si cognoscatur solum secundum esse quo est in suis principiis elicitivis antecedenter ad signum actus secundi, nam causa libera se habet ad opposita. Hinc, quia effectus consideratus secundum quod nondum est in actu, sed solum in potentia causae, est effectus consideratus *ut futurus*, infert S. Doctor, futurum contingens ut futurum, non posse subdi infallibili cognitioni, sed coniecturali tantum. At vero cum cognitio Dei mensuretur aeternitate, sicut etiam esse ipsius, ideo intellectus divinus attingit omnia secundum quod sunt in propria praesentialitate, et pro signo actualis egressus e causis, quo solum pacto sunt determinata ad unum, et non considerantur amplius ut futura (1).

(1) Apprime attendenda est haec ratio desumpta ex propria mensura aeternitatis, ad quam *ubique* recurrit S. Thomas, ut declaret quomodo futura libera certitudinaliter a Deo cognoscantur: cum tamen, ut futura, hoc est pro statu qui antecedit actualem eorum egressum e causis, nequaquam sint ad unum determinata, et pro tanto, non certa scientia cognosci possint, sed coniecturali tantum. Quorsum enim, quaeso, haec consideratio, si agnovisset Angelicus in Deo decreta praedeterminantia? Utquid inutilis ille recursus ad difficilem conceptum aeternitatis, et cognitionis aeternitate mensuratae? Nonne simplicius dixisset quod futura contingentia, etsi ut futura non determinata ad unum in sensu diviso praedeterminationis, adhuc tamen in sensu composito? Habeat ergo Deus

Inde etiam sumit Angelicus certum principium ad conciliandam divinam praescientiam cum contingentia actuum liberorum. Nam ad hanc difficultatem: *Si Deus scivit hoc contingens esse futurum, hoc erit; sed antecedens huius conditionalis est absolute necessarium; ergo necessarium debet esse et consequens, ac pro tanto tollitur effectus contingentia*, respondet ipse Angelicus: Reipsa tolleretur contingentia, si Deus hoc futurum scivisset reduplicative ut futurum, id est, ut in causis praecontentum, et non in propria eius praesentialitate; tunc enim futurum non subiacuisset certae et infallibili cognitioni, nisi causa exsistente antecedenter determinata ad unum; atqui cum huiusmodi determinatione contingentia seu libertas componi omnino nequit. Sed si Deus scivit hoc futurum secundum ordinem praesentis ad praesens, contingentia non tollitur, quia hoc modo sub scientia Dei cadit res in ipso exercitio praesentialitatis suae. Unde ex hoc quod scitur a Deo, non sequitur in re alia necessitas praeter eam qua necesse est ut aliquid sit, dum est. « Cognitio nostra est in tempore, et ideo « intuitus noster respicit res secundum rationem temporis, « praesentis, praeteriti, et futuri: ut scilicet cognoscat praete- « rita ut praeterita, praesentia ut praesentia, futura ut fu- « tura.... Cognitio vero divina est supra tempus, et mensuratur « aeternitate solum, et ideo non cognoscit res prout sunt in « tempore, sed.... prout praesentia, et hoc, tam necessaria « quam contingentia; unde omnia cognoscit tamquam prae- « sentia in sua praesentialitate. Cum ergo intellectus noster « certitudinaliter cognoscat praesentia, multo magis Deus « omnia sibi praesentia certitudinaliter cognoscit; *ex quo nulla*

conscientiam suorum decretorum, infrustrabilium quidem, et inevitabilium, et ecce cuncta futura, libera vel non libera, contingentia vel non contingentia, divino intuitui infallibiliter subiecta. Nihil sane facilius, nihil evidentius. Cur me confunderet, et aberrare faceret in speculatione inutili circa divinam essentiam intelligibiliter repraesentantem unumquodque in sua praesentialitate, pro omni differentia temporum quae ambit aeternitas? Quod attinet ad praesens, nihil hoc luminis affert aut afferre potest, quia eamdem certissimam cognitionem haberet Deus omnium futurorum contingentium in decretis quibus decrevisset omnes et singulas voluntates praedeterminare, etiamsi respectu cognitionis divinae, res essent futurae, sicut revera sunt respectu nostrae.

« *necessitas rebus cognitis inducitur*. Sicut videmus quod aliquis exsistens in loco eminenti videt certitudinaliter ordinem venientium aliquorum et euntium per vias, et alius in plano exsistens non videt nisi quae sunt sibi praesentia, et tamen hominibus istis ex hoc nulla necessitas imponitur. Nam hoc non est nisi ex hoc, quod in alto exsistens intuetur omnia ut praesentia, quae eunti in plano sunt praeterita (scilicet illa quae sunt a parte ante), praesentia (illa scilicet quae iuxta se), et futura (illa scilicet quae a parte post) ». Ita S. Thomas, Quodlib. 11, art. 3 in corp. — Vide etiam de Verit. Q. 2, a. 12 ad 2$^{um}$, 6$^{um}$, 7$^{um}$, 9$^{um}$, etc.

## Thesis XXIII.

(Art. 8).

**Scientia Dei est causa rerum secundum quod adiuncta voluntate, scientia dicitur approbationis, non autem in quantum coniunctam habens voluntatem mere permissivam, denominationem accipit scientiae improbationis.**

### § 1.

Superest tandem ut dicatur de habitudine scientiae divinae ad exsistentiam rerum. Et notandum quod sermo est de scientia prout ratione distinguitur ab ideis; nam scientia est ipsa operatio intellectiva, ideae vero sunt rationes intellectae, seu intentionales rerum similitudines quae considerantur ut terminus obiectivus divinae cognitionis. Unde in ideis attenditur ratio causae exemplaris, sicut dicetur infra, Quaest. 15. In scientia vero attenditur ratio causae efficientis, pro quanto ipsa influit esse effectui, ut dirigens potentiam exsequentem id quod voluntas faciendum determinat; nam « potentia importat rationem principii exsequentis id quod voluntas imperat, et *ad quod scientia dirigit* » (1).

Caeterum assertio facile demonstratur, quia scientia divina se habet ad res creatas sicut scientia artificis se habet ad artificiata; scientia autem artificis procul dubio est causa artificiatorum, eo quod artifex operatur per suum intellectum.

(1) S. Thom. infra, Quaest. 25, a. 1 ad 4$^{um}$.

Considerandum tamen quod scientia non nominat principium activum secundum quod est in intelligente ut simplex notitia, nisi per voluntatem addatur determinatio circa effectus exsistentiam. Nam scientia per se solam respicit opposita, aequaliter se habens ad res, sive ut sunt possibiles aliquando esse in actu, sive ut sunt possibiles nunquam esse in actu. Oportet igitur ut scientia Dei sit causa rerum, in quantum adiungitur ei voluntas; et hoc sensu dixit Augustinus l. 15 de Trin. c. 13: « Universas autem creaturas suas, et spirituales « et corporales, *non quia sunt*, *ideo novit*, *sed ideo sunt*, *quia* « *novit*. Non enim nescivit quae fuerat creaturus. Quia ergo « scivit, creavit; non quia creavit, scivit. Nec aliter ea scivit « creata, quam creanda; non enim eius sapientiae aliquid ac- « cessit ex eis, sed illis exsistentibus sicut oportebat et quando « oportebat, ille mansit ut erat ». Et l. 13 Confess. c. 38: « Nos itaque ista quae fecisti videmus, quia sunt; tu autem « *quia vides ea, sunt*. Et nos foris videmus quia sunt, et intus « quia bona sunt; tu autem ibi vidisti facta, ubi vidisti fa- « cienda ». Et Greg. Magn. l. 32 Moral. c. 5: « Quomodo « ergo Deus praeteritorum reminiscitur, cum ipsa quae in « semetipsis praetereunt, eius nutui semper praesentia assi- « stunt? Aut quomodo absentium recordatur, dum omne quod « est, per hoc illi praesto est, quod in ipso est? Quod si ei « praesto non esset, omnino non esset, nam *non exsistentia* « *videndo creat, exsistentia videndo continet*. Quidquid ergo « Creator non videt, essentia subsistendi caret » (1).

Difficultatem tamen facit id quod apud nonnullos doctores quandoque legitur, ideo scilicet aliquid praesciri a Deo, quia futurum est, et non e converso: ex quo consequens foret, res esse causam divinae praescientiae, nedum divina praescientia sit causa rerum. Sit ad exemplum illud Origenis ci-

(1) Ex his constat, scientiam quae est causa rerum, esse illam quam *visionis* vocant. Nam scientia causativa, ea procul dubio est; quae terminatur ad res secundum quod sunt actu extra Deum. Huiusmodi autem non est scientia *simplicis intelligentiae*, quae nondum adiuncta voluntate, rationem causae ad extra non explicat, et terminatur ad res in quantum sunt ad essendum possibiles. Sed est scientia visionis, ideo *visionis* appellata, quia ea quae videntur a nobis, habent esse distinctum extra videntem, ut dicetur infra.

tatum a S. Thoma in praesenti: « Non propterea aliquid erit, « quia id scit Deus esse futurum, sed quia futurum est, ideo « scitur a Deo antequam fiat ». Dicit etiam Damascenus, Dialog. cont. Manich. n. 79: « Praescit itaque Deus ea quae « sponte ac libere acturi sumus, hoc est, quae in nostra po- « testate sita sunt, puta virtutem et vitium. Ea vero praefinit « quae in arbitrio nostro minime consistunt. Ac vis quidem « Dei praesciens, causam ex nobis nequaquam habet; verum, « ut quae facturi sumus praesciat, hoc a nobis proficiscitur. « Nisi enim facturi essemus, ne ipse quidem quod futurum « non esset, praecognosceret. Porro Dei praescientia certa et « inviolabilis est, sed ipsa non est causa cur omnino fiat id « quod futurum est, quin potius, quia hoc vel illud acturi su- « mus, idcirco praenoscit. Multa autem praenoscit quae ipsi « minime grata sunt, quorumque propterea minime auctor « est ». Ad huius igitur rei convenientem elucidationem, oportet seorsum considerare unamquamque ex duabus his propositionibus: *Quia hoc vel illud acturi sumus, ideo praenoscit Deus.* Tum: *Dei praescientia non est causa cur omnino fiat id quod futurum est.* Neque enim de utraque par atque aequalis est ratio.

Et primo quidem, cum dicitur, *ideo aliquid praesciri a Deo quia futurum est*, nequaquam accipi debet secundum causam essendi, quasi divina praescientia a rebus extrinsecis in suo esse dependeret; hunc enim intellectum excludit quidquid de Deo pie et rationabiliter sentire debemus. Sed dictum istud dupliciter exponitur, et in primis secundum causam logicae consequentiae, ut docet S. Thomas hic in responsione ad primum. Sequitur enim, si aliqua sunt futura, quod Deus ea praescierit, non tamen res futurae sunt causa quod Deus sciat. Insuper sensus est. nullam necessitatem imponi causis liberis ex parte divinae praescientiae, sed omnia potius contingere *non secus ac si* praescientia quam habet Deus de actionibus nostris, esset ab ipsis actionibus accepta. « Dicendum quod « intentio Origenis (vel Damasceni), est dicere quod scientia « Dei non est causa quae inducit necessitatem in scito, ut « ex hoc cogatur aliquid evenire, quia Deus illud scit. Quod « autem dicit, *quia futurum est, ideo scitur a Deo*, non im- « portatur causa essendi, sed causa inferendi tantum » (1).

(1) S. Thom. de Verit. Quaest. 2, art. 14 ad 1um.

Attende nunc propositionem inversam : *Dei praescientia non est causa cur omnino fiat id quod futurum est*. Haec propositio, vel intelligitur de praescientia Dei praecisive a voluntate, et hoc modo est simpliciter concedenda, eo quod scientia nude accepta non dicit causalitatem aliquam, ut iam notatum est in expositione argumenti. Vel intelligitur de praescientia prout ei adiungitur voluntas, et hoc modo adhuc opus est distinguere inter operativam voluntatem et voluntatem mere permissivam. — Si Dei praescientiam consideres, cui voluntas operativa coniungitur, sic est equidem causa cur *fiat*, non tamen cur semper *necessario fiat* id quod futurum est. Scientia enim illa omnibus et singulis imponit modum quem habent in propriis rationibus praescitis. Unde dictum est in superioribus, quod divinae voluntatis decretum transfert actus liberos in ordinem exsistentium, secundum ipsissimam rationem contingentiae et libertatis quae fuit in scientia conditionalium praevisa, et hoc insinuans Damascenus, ubi supra, ait: « Non « est causa cur *omnino* fiat, *τοῦ γενέσθαι πάντως* » (1). — At vero, si Dei praescientia consideretur prout coniunctam habet voluntatem mere permissivam, sic non amplius est scientia dicta *approbationis*, sed magis scientia *improbationis*, quae nullo modo comparatur ad rem scitam ut eius causa, de qua idem Damascenus : « Multa autem praenoscit quae ipsi minime grata « sunt, quorumque propterea minime est auctor ». Et hoc restat paucis exponendum.

## § 2.

Rem eleganter proponit Angelicus, Quodlib. 5, a. 2 in corp. « Scientia Dei, inquit, comparatur ad res creatas sicut « ars ad artificiata. Unde sicut ars non solum est cognosci- « tiva, sed factiva eorum quae secundum artem fiunt, eorum « vero quae ab artis regulis deviant, est cognoscitiva (tantum): « ita etiam scientia Dei est factiva et cognoscitiva omnium « bonorum; malorum vero sive peccatorum quae sunt devia- « tiones quaedam ab aeterna lege ipsius, scientia Dei est co- « gnoscitiva, non autem causativa ». Quod ut melius intelligas, animadverte actus liberos considerari vel in esse naturae,

(1) *Παντως* idem valet ac *absolute, omnino, necessario.*

vel in esse moris. Primo quidem in *esse naturae*, prout sunt quaedam physicae actiones, semper tendentes in aliquid sub ratione boni ad quod naturaliter omnis voluntas determinatur. Praeterea vero in *esse moris*, prout sunt voluntariae voluntate agentis, qui cum sit dominus sui actus, ad utrumlibet oppositorum pro arbitrio suo sese determinat: quippe ibi incipit genus moris, ubi primo dominium voluntatis invenitur. Contingit autem voluntatem flecti ad aliquod particulare bonum, praetermisso atque sublato ordine ad verum summum bonum quod Deus est, et sic accidit moralis deformitas, cuius causa est agens determinans motum voluntarium in eam contrarietatis partem, in qua deflexio a vero ultimo fine involvitur. Porro huiusmodi agens est sola voluntas creata libero arbitrio praedita, ut ostensum est supra. Hinc, si de actu peccati *in esse naturae* sermo sit, sic praescindit a deformitate, et est aliquid positivum quod retinet de ordine rationis, dum voluntas adhuc tendit in bonum quod apprehendit ut sibi conveniens; quare a Deo eiusque scientia pendet non secus ac res omnes naturales. Sed actus peccati *in esse moris* non aliam habet causam praeter voluntatem creatam deficienter eligentem, id est sese determinantem ad unum oppositorum, regula rectitudinis praetermissa, et sic non comparatur ad Deum eiusque scientiam, ut quidam eius effectus. Et simile esset si quis a summo artifice artem haberet incidendi lignum, simul cum mensura ad incidendum recte, sed procederet ad incidendum non tenens mensuram: constat quod quidquid est de arte in defectuosa incisione refunderetur in summum artificem sicut in causam praecipuam, sed incisio prout involvens debitae rectitudinis carentiam, non esset nisi a secundo agente qui in incisione mensuram non tenuit. Unde S. Thomas in II, D. 37, q. 2, a. 3 ad $2^{um}$: « Illud dicitur ad malum « cooperari, quod inclinat ad actionem secundum quod actio « deformitati substat (vel deformitatem fundat), unde mala « est. Hoc autem Deo non convenit, et ideo non oportet ut « ad malum cooperari dicatur, quamvis actionis illius causa « sit in qua malum consistit, secundum quod influit agenti « esse, posse, et agere, et quidquid perfectionis in agente est ».

Sic igitur patet quod malum, quod est deviato a forma moralitatis et a fine ultimo, non causatur a scientia Dei. Sed scientia eius « tantum causalitatem habet respectu bonorum, « secundum quod consequuntur formam divinae artis et finem:

« non tamen quod respectu horum dicat perfectam rationem « causalitatis, nisi secundum quod adiungitur voluntati, et « ideo in littera dicitur quod scientia beneplaciti est causa « rerum » (1).

## SCHOLION.

Restat dicendum de divisionibus scientiae divinae, quae apud S. Thomam in praesenti quaestione occurrunt. Et tres tantum recensentur.

**Prima divisio (art. 8),** illa ipsa est mox exposita, in scientiam *approbationis*, et scientiam *improbationis*. Et sumitur appellatio haec ab Augustino, Quaest. 152 in heptateuchum: « Quid « est quod dicit Deus ad Moysen: *Quoniam scio te prae omni-* « *bus?* (2). Numquid Deus plus aliqua scit, et aliqua minus? « An secundum quod dicitur quibusdam in Evangelio, *non* « *novi vos?* Secundum hanc enim scientiam qua Deus dicitur « scire quae illi placent, nescire quae displicent, non quia « ignorat ea, sed quia *non approbat*, sicut ars recte dicitur ne- « scire vitia, cum improbat vitia: prae omnibus Deus Moysen « sciebat, quia Deo prae omnibus Moyses placebat ». Scientia igitur improbationis est scientia malorum culpae, quorum Deus non est auctor. Scientia vero approbationis est scientia bonorum quae in quolibet genere, quolibetve ordine a Deo effluunt ut a prima causa. Haec, ut dictum est, adiunctam habet divini amoris efficaciam, atque inde factum est ut in Scriptura Novi Testamenti nomen praescientiae aliquando sumeretur pro singulari praedilectione qua Deus aliquos prosequitur. Sic, 1 Petr. I-2: « Electis advenis dispersionis.... « secundum praescientiam Dei Patris ». Sic etiam, Rom. XI-2: « Non repulit Deus plebem suam quam praescivit ». Sic demum, Rom. VIII-29: « Nam quos praescivit et praedestinavit « conformes fieri imaginis Filii sui », id est, quos ab aeterno praedilexit et amicos habere voluit.

**Altera divisio (art. 9)**, est divisio in scientiam *visionis*, et scientiam *simplicis intelligntiae*. « Scientia simplicis notitiae

(1) S. Thom. in I, D. 38, q. 1, a. 1 in corp.

(2) Exod. XXXIII-17. — Vulgata: « Invenisti gratiam coram me, et « *teipsum novi ex nomine* ».

« et visionis, inquit Angelicus, de Verit. Q. 2, a. 9 ad $2^{um}$, « nullam differentiam important ex parte scientis, sed solum « ex parte rei scitae. Dicitur enim scientia visionis in Deo, « ad similitudinem visus corporalis qui res extra se positas « intuetur. Unde per scientiam visionis Deus scire non dicitur « nisi quae sunt extra ipsum, quae sunt vel praeterita vel « praesentia vel futura. Sed scientia simplicis notitiae etiam « est eorum quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt ». Apparet autem huiusmodi divisionem esse adaequatam, cum fiat per membra contradictorie opposita, inter quae nihil mediare potest. Assignatur enim pro obiecto visionis quidquid habet esse distinctum extra videntem, et pro obiecto simplicis intelligentiae quidquid non habet, vel certe nondum consideratur ut habens realem pro aliqua temporis differentia exsistentiam.

Nunc vero introduxit Molina alium quemdam dicendi modum, in quo nomen simplicis intelligentiae limitatur ad ea quae sunt possibilia esse, potentia respiciente virtutem causarum. Futuribilia autem quae supra praefatam rationem possibilitatis aliquid addunt, et tamen ad ordinem exsistentium vel nusquam pertinebunt, vel certe (in signo antecedente absoluta Dei decreta) nondum sunt ad eum determinata, recensentur ut constituentia mediam quamdam categoriam obiectorum, a qua desumptum est *scientiae mediae* nomen. Ubi vides quaestionem nunc revera esse de solo nomine: de quo etiam non deberet esse cum adversariis seria concertatio. Nonne enim distinguunt et ipsi triplicem in Deo scientiam? Unam quae antecedit omnia decreta divinae voluntatis, pro obiecto habens omnes res naturales possibiles; alteram quae consequitur decreta obiective conditionata, habens pro obiecto futuribilia contingentia; tertiam denique quae consequitur decreta simpliciter absoluta, cuius obiectum sunt res omnes exsistentes in quantum huiusmodi? Nonne demum scientia illa quam ponunt circa futuribilia, in re ipsa *mediat* inter alias duas, et non solum ex parte obiecti, sed aliquo etiam pacto ex parte medii cognitionis?

Nova itaque scientiae mediae denominatio ab omni calumnia vindicatur, quia per eam id unum effectum est, ut scientia simplicis intelligentiae quae largiori sensu apud veteres sumebatur, subdivisionem quamdam nunc susciperet, ad clari-

tatem sermonis non parum inservientem; in qua quidem subdivisione, ut alias contingere solet, commune nomen fuit specialiter uni ex duobus membris appropriatum.

**Tertia denique divisio (art. 16),** est divisio in scientiam *speculativam*, et scientiam *practicam*. Scientia practica respicit rem operabilem in quantum huiusmodi; est practica simpliciter, si de facto ordinetur ad operationem; practica secundum quid, si secus. Apparet igitur Deum habere scientiam simpliciter practicam de omnibus quae sunt in actu extra ipsum. Nec oportet nunc excipere peccata, quia licet peccata a Deo factibilia non sint, sunt tamen materia circa quam versatur eius dispositio atque operatio, in quantum permittit ea, et punit, et ad bonum ordinat. Simili quippe modo aegritudo cadit sub practica scientia medici, secundum quod per artem suam curat eam, ut dicitur hic, art. 16 in corp. Hinc Augustinus in libro imperfecto de Gen. ad litt. n. 25: « Non enim Deum « fecisse tenebras dictum est, quoniam species ipsas Deus fe- « cit, non privationes quae ad nihilum pertinent, unde ab « artifice Deo facta sunt omnia. Quas tamen ab eo ordinatas « intelligimus, cum dicitur, *et divisit Deus inter lucem et te-* « *nebras*, ne vel ipsae privationes non haberent ordinem suum, « Deo cuncta regente atque administrante. Sicut in cantando « interpositiones silentiorum certis moderatisque intervallis, « quamvis vocum privationes sint, bene tamen ordinantur ab « iis qui cantare sciunt, et suavitati universae cantilenae ali- « quid conferunt. Et umbrae in picturis eminentiora quaeque « distinguunt, ac non specie, sed ordine placent. Nam et vi- « tiorum nostrorum non est auctor Deus, sed tamen ordinator « est, cum eo loco peccatores constituit, et ea perpeti cogit « quae merentur. Ad hoc valet quod oves ponuntur ad dexte- « ram, haedi autem ad sinistram. Quaedam ergo et facit Deus, « et ordinat; quaedam vero tantum ordinat. Iustos et facit « et ordinat; peccatores autem in quantum peccatores sunt, « non facit, sed ordinat tantum. Quippe cum illos ad dexte- « ram, illos ad sinistram constituit, et quod in ignem aeter- « num iubet ire, ad meritorum ordinem valet. Ita species « naturasque ipsas et facit et ordinat, privationes autem spe- « cierum defectusque naturarum non facit, sed ordinat tan- « tum. Dixit itaque, *fiat lux, et facta est lux*. Non dixit, fiant « tenebrae, et factae sunt tenebrae. Horum ergo unum fecit,

« alterum non fecit, utrumque tamen ordinavit, cum divisit « Deus inter lucem et tenebras. Ita et ipso faciente pulchra « sunt singula, et ipso ordinante pulchra sunt omnia ».

QUAEST. XV.

## DE IDEIS

Post principalem de scientia Dei quaestionem, attingit S. Thomas varia puncta quae plus minusve proxime ad ipsam referuntur. Nulla autem est quaestio vicinior quam illa de ideis. Hinc:

### THESIS XXIV.

**Sunt in mente divina ideae omnium quae praeter Deum exsistunt, vel exsistere possunt.**

Non oportet confundere ideam cum scientia, sive actu sciendi. Licet enim in Deo haec duo idem sint secundum rem, ratione tamen distinguuntur, quia in eminentia divini esse respondent iis quae apud nos reipsa distincta sunt. Apud nos enim, aliud est operatio intellectiva, aliud vero terminus conceptus et per se primo intellectus qui intentio intellecta dici consuevit. Porro intentio intellecta, seu res intelligibiliter in mente refulgens, si sumatur ut terminus simplicis cognitionis, vocatur *ratio*, et sic dicuntur rationes omnium rerum esse in Deo. Si autem accipiatur ut principium factionis, id est, ut forma ad cuius similitudinem artifex per intellectum operans efficit artificiatum, tunc dicitur *idea*.

Patet igitur quod in idea, ut supra dictum est, attenditur ratio causae exemplaris. Sed iterum animadverte quod exemplar in Deo potest dupliciter accipi. Uno modo pro essentia secundum quod summa natura est, in qua creaturae nonnisi *eminenter* et veluti fundamentaliter exemplantur. Alio modo pro essentia in quantum subest divino intellectui, et ex consequenti repraesentat intelligibiliter omnes possibiles terminos imitabilitatis sui ipsius secundum proprias etiam formas singulorum: quo fit ut non eminenter solum, sed omnino *formaliter* in divina arte reluceant creaturae (1). Porro, cum de

(1) « Exemplar rerum est in Deo dupliciter. Vel *quantum ad id quod* « *est in intellectu suo*, et sic secundum ideas est exemplar intellectus di-

ideis agitur, sermo est de causa exemplari secundo modo accepta, quia idea est formale exemplar in esse intellecto, scilicet exemplar in mente, reduplicative in quantum huiusmodi.

Ideam igitur uniuscuiusque creaturae in Deo praeexsistere, est omnino ex dictis manifestum. Etenim, « in quibusdam « agentibus praeexsistit forma rei fiendae secundum esse na- « turale, sicut in his quae agunt per naturam, sicut homo « generat hominem. In quibusdam vero secundum esse intel- « ligibile, ut in his quae agunt per intellectum; sicut simi- « litudo domus praeexsistit in mente aedificatoris, et haec « potest dici idea domus, quia artifex intendit domum assi- « milare formae quam mente concepit. Quia igitur mundus « non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum « agente, necesse est quod in mente divina sit forma ad cuius « similitudinem mundus est factus. Et in hoc consistit ratio « ideae » (2).

Nunc autem ideae divinae sunt in suo esse unum simplex, scilicet ipsa creatrix essentia, non ut essentia, sed formaliter ut intentionalis sive intelligibilis quaedam repraesentatio. Quia tamen huiusmodi repraesentatio ad multos terminos se porrigit, ideo plures ideae in Deo ponuntur. « Dico ergo quod « Deus per intellectum omnia operans, omnia ad similitudi- « nem essentiae suae producit, unde essentia sua est idea re- « rum, non quidem ut essentia, sed ut est intellecta. Res au- « tem creatae non perfecte imitantur divinam essentiam; unde « essentia non accipitur absolute ab intellectu divino ut idea « rerum, sed cum proportione creaturae fiendae ad ipsam di- « vinam essentiam, secundum quod deficit ab ea, vel imitatur « eam. Diversae autem res diversimode ipsam imitantur, et « unaquaeque secundum proprium modum suum...; et ideo « ipsa divina essentia, cointellectis diversis proportionibus « rerum ad eam, est idea uniuscuiusque rei. Unde, cum sint « diversae rerum proportiones, necesse est esse plures ideas; « et est quidem una omnium ex parte essentiae, sed plurali-

« vinus omnium quae ab ipso sunt, sicut intellectus artificis per formam « artis, omnium artificiatorum. Vel *quantum ad id quod est in natura sua,* « sicut ratione suae bonitatis, qua bonus, est exemplar omnis bonitatis ». S. Thom. in I, D. 19, quaest. 5, a. 2, ad 4um.

(2) S. Thom. hic, art. 1 in corp.

« tas invenitur ex parte diversarum proportionum creaturarum « ad ipsam » (1). Et hoc sensu dixit Albertus Magnus quod melius diceretur *multorum idea*, quam *multae ideae.*

Quaest. XVI-XVIII.

## DE VERITATE ET VITA DEI

Ad quaestionem de scientia reduxit S. Thomas quaestiones de veritate et de vita Dei. Et pleraque consistunt in principiis generalibus, quorum expositio pertinet ad varias partes philosophiae naturalis. Quibus omissis, ea solum breviter attingam quae directe atque immediate ad cognitionem divinorum referuntur.

Dico igitur primo : *Deus est summa et prima veritas*. Nam veritas invenitur in intellectu secundum quod apprehendit rem ut est, et in re secundum quod habet esse conformabile intellectui. Hoc autem maxime invenitur in Deo. Nam esse eius non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere, et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectus. Unde sequitur quod non solum in ipso sit veritas, sed quod ipse sit ipsa summa et prima veritas. Ita S. Thomas, Q. 16, a. 5.

Dico secundo: *Deus est ipsa vita,* quia ultima actualitas vitae, scilicet operatio vitalis, non est in eo aliquid accidentale et superadditum substantiae, sed est ipsum eius subsistens esse. Sicut igitur Deus non est in concretione *ens*, quia non est tantum aliquid cui competit esse: ita neque est in concretione *vivens,* quia non est aliquid cui solum competit perficere seipsum per immanentem operationem sub motione ab alio accepta. Unde Angelicus, Q. 18, a. 3: « Illud cuius sua « natura est ipsum eius intelligere, et cui id quod naturali- « ter habet non determinatur ab alio, hoc est quod obtinet « summum gradum vitae. Tale autem est Deus; unde in Deo « maxime est vita ».

Denique, quo sensu et modo dici possit, *omnes creaturas esse vitam in Deo*, iuxta illud Ioan. I: « Quod factum est, in « ipso vita erat », patet sufficienter ex dictis de ideis.

(1) De Verit. q. 3, a. 2, in corp.

# CAPUT SECUNDUM

## Quaest. XIX-XXIV.

## DE HIS QUAE PERTINENT AD VOLUNTATEM DIVINAM

Post expositionem eorum quae ad divinam scientiam spectant, dicendum est de his quae pertinent ad voluntatem. Consideratio autem esse debet, primo de ipsa Dei *voluntate* **(Quaest. 19).** Tum secundo, de his quae a nobis concipiuntur per modum affectionum seu virtutum in divina voluntate exsistentium, sicut sunt *amor, iustitia,* et *misericordia* Dei, **(Qq. 20-21).** Tertio demum, de his quae pertinent ad intellectum simul et voluntatem, cuiusmodi est *providentia* respectu omnium, *praedestinatio* vero et reprobatio respectu hominum in ordine ad aeternam salutem **(Qq. 22-24).**

## Quaest. XIX.

## DE IPSA DEI VOLUNTATE

Quod in Deo sit voluntas, non fides solum, sed ratio etiam docet evidenter. Nam « illud quod consequitur omne ens, « convenit enti in quantum est ens. Quod autem est huius« modi, oportet quod in eo maxime inveniatur quod est pri« mum ens. Cuilibet autem enti competit appetere suam per« fectionem et conservationem sui esse, unicuique tamen « secundum suum modum: intellectualibus quidem per volun« tatem, animalibus per sensibilem appetitum, carentibus vero « sensu per appetitum naturalem: aliter tamen quae habent, « et quae non habent. Nam ea quae non habent, per appe« titivam virtutem sui generis, desiderio tendunt ad acquiren« dum quod eis deest; quae autem habent, quietantur in ipso. « Hoc igitur primo enti quod Deus est, deesse non potest. « Cum igitur ipse sit intelligens, inest sibi voluntas qua pla« cet sibi suum esse et sua bonitas (1).

(1) L. 1 c. Gent. c. 72.

Cum igitur de exsistentia voluntatis in Deo et obiecto eius primario dubitari omnino non possit, de obiecto secundario et de habitudine qua se habet ad primarium statim dicendum est, et fundamenti loco sequens praemittitur propositio.

## Thesis XXV.

(Art. 1-2).

**Divinae voluntatis obiectum primarium est sola divina bonitas, secundarium autem creatura.**

Voluntatis obiectum primarium illud est quod voluntas vult primo et per se, scilicet non ratione et gratia alterius, sed mota vel quasi mota ad volendum per bonitatem in ipsomet exsistentem. Obiectum vero secundarium, id quod voluntas vult gratia alterius, seu ratione alterius per prius amati, in quo ratio finis collocatur. Est igitur in praesenti proportionalis paritas cum obiecto intellectus, quia primarium intellectus obiectum dicitur id quod primo et per se cognoscitur, scilicet per speciem propriam; secundarium autem, id quod cognoscitur per speciem continentis, seu ex hoc quod in primario obiecto cognito intelligibiliter continetur.

Quapropter, sicut repugnat ut aliquid extrinsecum cognoscatur a Deo praeterquam in sua essentia visa, ita repugnat ut aliquid aliud a divina bonitate, sit ab eo volitum primario et propter se. Sequeretur enim voluntatem divinam moveri et determinari ab aliquo sibi extraneo, et bonum distinctum a Deo esse Deo causam et principium volendi, et in summa, Deum non habere rationem finis ultimi. Quae omnia profecto absurda sunt. Hinc dicitur, Prov. XVI-4: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus*, quatenus vult Deus « et se et « alia, sed se ut finem, alia vero ut ad finem, in quantum con- « decet divinam bonitatem etiam alia ipsam participare » (1), non quidem ut ipsi bonitati divinae bene vel melius sit, sed ut ipsa manifestetur et diffundatur eo modo qui possibilis est.

Unde observandum quomodo ex praemissis minime sequatur, creaturas rationales non amari a Deo amore benevolentiae. Etenim, sic Deus illas amat et vult *propter seipsum*, ut

(1) S. Thom. hic, art. 2 in corp.

illud *propter seipsum* non significet habitudinem ad eum cui provenit utilitas, sed solum habitudinem ad eum pro cuius amore amatur et aliud. De ratione autem benevolentiae solummodo est quod aliquis alterum amet volendo ei bonum, eiusque utilitatem intendendo, non suam : tametsi ad hunc ipsum amorem moveatur amore alicuius alius qui primario et principaliter diligitur. Et sane, proximum amamus amore charitatis propter Deum principaliter dilectum, nec tamen, ut puto, recte hinc concluderes charitatem proximi non esse benevolentiam vel veri nominis amicitiam. Porro nihil omnino refert utrum principaliter ille dilectus qui ratio est diligendi alium, sit diligens ipsemet, modo maneat gratuitus amor, qui non ad utilitatem et bene esse diligentis retorqueatur.

Bene ergo S. Bonaventura, in II, D. 1, Part. 2, a. 2, q. 1: « Dicendum quod finis conditionis rei sive rerum conditarum « principalior est Dei gloria sive bonitas, quam creaturae uti- « litas. Sicut enim patet, *universa propter semetipsum operatus* « *est Dominus;* sed non propter suam utilitatem vel indigen- « tiam, quia ait in Psalmo: *Dixi Domino, Deus meus es tu,* « *quoniam bonorum meorum non eges;* ergo propter sui glo- « riam. Non, inquam, propter gloriam augendam, sed propter « gloriam manifestandam, et propter gloriam suam commu- « nicandam, in cuius manifestatione et participatione atten- « ditur summa utilitas creaturae, videlicet eius glorificatio « sive beatificatio ». Quin imo, ut optime animadvertit Seraphicus in responsione ad 1$^{um}$, impossibile omnino est ut Deus habeat ad creaturam qualemcumque benevolentiam, nisi per hoc ipsum quod creaturam vult propter seipsum. Et ratio est quia cum Deus sit bonum per essentiam, ipse est omnis boni bonum, in cuius participatione consistit uniuscuiusque bonitas et conveniens perfectio. Et ideo, non alio modo procurare potest utilitatem creaturae, quam ordinando eam ad suam bonitatem participandam et manifestandam. Sed hoc est ordinare creaturam ad divinum bonum ut finem (principale volitum), creaturam vero ut ad finem (secundario volitum).

At non sic intelliges creaturas a Deo ratione divinae bonitatis volitas, quasi *necessario*, etsi secundario tantum, intentionem voluntatis eius terminarent. Maxima igitur in hac parte

attenditur differentia inter intellectum et voluntatem; et haec differentia, ad libertatem arbitrii spectans, iam nunc est declaranda.

## Thesis XXVI.

(Art. 3-4).

**Suam bonitatem Deus ex necessitate vult, alia vero a se eum velle non est necessarium. Quare est in eo perfectissima libertas arbitrii, consistens in eminentia divini velle, valentis pro nutu ad quascumque res creatas sive ut volendas sive ut nolendas, absque discrimine simplicissimae suae actualitatis, secundario terminari.**

### § 1.

Quod suam bonitatem Deus ex necessitate velit, probatione non indiget, praesertim cum evidens sit voluntatem Dei esse necessario in actu volendi; ergo in actu volendi divinum bonum, quod est obiectum eius primarium, et unica ratio volendi alia quaecumque, iuxta praemissa in thesi praecedenti. Quod autem ad volendum alia minime necessitetur, eadem evidentia constat. Impossibile enim est ut voluntas feratur ex necessitate in aliquid ratione et gratia alius amati, nisi hoc aliud sine illo, aut nullo modo, aut saltem bene esse non possit. Unde cum divina bonitas sit a creaturis penitus independens, et nihil omnino ex eis acquirere queat, sequitur manifeste quod nulla necessitate vult Deus alia a se (1). Et de hoc etiam adest manifesta Sacrae Scripturae auctoritas, quae infra afferetur.

Vide ergo quid intersit inter intellectum et voluntatem, et

(1) Accedit quod nulla exsistente creatura, non tollitur, imo non minuitur ratio boni, quae est id ad quod voluntas naturaliter inclinatur. Quippe creatura cum Deo non facit *plus boni* quam si solus Deus esset, quandoquidem bonum creatum non est nisi a Deo *participatum*. Si autem nulla exsistente creatura, ratio boni non minuitur, impossibile est ut Deus ex necessitate velit exsistere creaturam. Accedit denique quod si Deus volendo se, vellet etiam de necessitate ea quae bonitatem suam participant, necessario vellet omnia quae illam participare possunt, cum eadem ratio foret de omnibus et singulis. Et sic vellet esse infinitas creaturas infinitis modis ipsum participantes; quod patet esse falsum. Confer l. 1 c. Gent. c. 81.

qui fiat ut necesse sit Deum scire alia a se, non autem velle alia a se. Et differentia sumitur ex diversitate formalium rationum intelligendi et volendi. Intelligere enim est apprehendere res *secundum quod intelligibiliter in ipso intelligente repraesentantur*. Porro hoc ipsum quod est, res alias in aliquo intelligibiliter repraesentari, pertinet ad quamdam perfectionis eius amplitudinem ac velut infinitatem. Oportet igitur ut in ente simpliciter infinito sit omnium rerum intelligibilis repraesentatio, et consequenter intellectio. At velle terminatur ad res *secundum quod subsistunt in seipsis*, et ideo solius boni quod per se necesse est esse, haberi potest in Deo absolute necessaria volitio. De caeteris vero quibuscumque nihil prohibet quin sit etiam nolitio, ratione habita plenissimae sufficientiae divini boni in quo divina voluntas beatissime quiescit. Hinc S. Thomas l. 1 c. Gent. c. 81: « Quod intelligens « intelligat aliquid, ex hoc est quod intellectus se habet quo« dam modo; ex hoc enim quod aliquid actu intelligitur, est « eius similitudo in intelligente. Sed quod volens aliquid velit, « ex hoc est quod volitum aliquo modo se habet; volumus « enim aliquid, vel quia est finis, vel quia ad finem ordina« tur. Esse autem omnia in Deo ut in eo intelligi possint, ex « necessitate requirit divina perfectio; non autem divina bo« nitas ex necessitate requirit alia esse quae in ipsam ordi« nentur ut finem, et ob hoc necesse est Deum alia scire, non « autem velle. Unde nec omnia vult quae ad bonitatem ipsius « ordinem habere possent; omnia autem scit quae ad essen« tiam eius, per quam intelligit, qualemcumque ordinem ha« bent ». Sed iam, ad penitiorem considerationem liberi in Deo arbitrii oportet accedere.

§ 2.

Libertas indifferentiae de qua in praesenti nihil aliud est quam perfectio voluntatis habentis dominium suae determinationis. Huic porro perfectioni immiscetur apud nos duplex imperfectio, quae tamen non est de ratione et conceptu libertatis in quantum huiusmodi. — Prima imperfectio est quod libertas nostra respicit etiam ultimum finem, sin minus sub ratione abstracta boni in genere, at certe sub ratione determinata veri summi boni, quae in solo Deo collocatur. Potens est enim humana voluntas ponere suum finem ultimum

in bonis apparentibus, vel etiam, manente ordine ad finem debitum, aliquid agere quod sit praeter ipsum: et pro tanto libertas nostra dicitur esse contrarietatis, utpote ad contraria se habens, id est tam ad bonum quam ad malum. Verum huiusmodi defectus aufertur a beatis videntibus Deum per essentiam, ipsoque summo bono indefectibiliter fruentibus. — Alia imperfectio, eaque nullatenus a creaturis auferibilis, in eo consistit quod libertas nostra residet in voluntate prout in potentia ad hunc vel illum volendi actum; creata enim voluntas sic se habet ad utrumlibet, ut non eadem actualitate terminari possit ad unum vel alterum oppositorum. Constat autem libertatem eiusmodi non esse nisi entis potentialis, mutabilis, et limitati: potentialis quidem, quia de potentia procedentis in actum; mutabilis etiam, quia habentis actum quo posset carere, et carentis eo quem posset habere; limitati demum, quia semper determinati ad unam operationem, exclusa altera quae pariter erat in potestate voluntatis. — Has igitur imperfectiones cum a Deo removere oporteat, intelligendum in primis quod libertas divina nullatenus versatur circa finem, quia ut praemissum est, necessitate absoluta determinatur Deus ad volendum summum bonum quod est sua propria bonitas, caeteraque omnia nonnisi propter ipsam et in ordine ad ipsam. Intelligendum praeterea, quod libertas in Deo nullam importat potentialitatem, utpote quae consistat in eminentia divini velle, valentis pro nutu, sine mutatione entitativa, vel uno vel altero modo respicere sua obiecta secundaria. Ex quo demum efficitur, actum liberum non esse ibi sicut in creaturis, operationem contingenter a voluntate procedentem, sed ipsissimam necessariam atque immutabilem volitionem qua Deus vult seipsum, prout ulterius terminatam per modum arbitrii ad esse vel non esse boni contingentis et participati. — Quibus notionibus, ut par est, praemissis:

**Dico primo:** Quod in Deo sit perfectissima libertas indifferentiae circa omnia obiecta creata, dogma fidei est nuperrime iterum a Vaticano Concilio definitum, ubi docet Deum ea quae creavit, *liberrimo consilio* creasse, reiicitque tamquam haeresim Guntheri sententiam: *Deum non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse quam necessario amat seipsum* (1).

(1) Const. *Dei Filius*, cap. 1, et can. 5.

Et certe, hoc dogma Sacra Scriptura apertissime tradit, cum Deo tribuit consilium et electionem: *Qui operatur omnia*, inquit, *secundum consilium voluntatis suae* (1), et iterum: *Quae stulta sunt mundi elegit Deus* (2). Item, cum dicit Deum operari ad extra, prout vult, ubi vult, quomodo vult: *Cuius vult miseretur, et quem vult indurat* (3); et alibi: *Haec omnia operatur.... dividens singulis prout vult* (4); et rursus: *Si Dominus magnus voluerit, spiritu intelligentiae replebit illum* (5). His enim locutionibus indubium est significari libertatem arbitrii et dominium propriae determinationis. Unde Augustinus, Enchirid. c. 95: « Tunc (in novissimo die), non latebit quod « nunc latet, cum de duobus parvulis unus esset assumendus « per misericordiam, alius per iudicium relinquendus, in quo « is qui assumeretur agnosceret quid sibi per iudicium debe« retur, nisi misericordia subveniret; cur ille potius quam iste « fuerit assumptus, cum causa una esset ambobus; cur apud « quosdam non factae sint virtutes, quae si factae fuissent, « egissent illi homines poenitentiam, et factae sint apud eos « qui non fuerunt credituri.... Tunc in clarissima sapientiae « luce videbitur quod nunc piorum fides habet, antequam « manifesta cognitione videatur, quam certa, immutabilis, ef« ficacissima sit voluntas Dei; quam multa possit et non ve« lit, nihil autem velit quod non possit, quamque sit verum « quod in Psalmo canitur: *Deus autem noster in caelo sursum;* « *in caelo et in terra omnia quaecumque voluit, fecit* ».

Accedit et evidens ratio, nam Deus aeque habet in sua potestate velle et nolle creaturas: velle quidem, quia ad eius perfectionem pertinet quod possit se communicare ad extra, ut eleganter probatur art. 2 huius quaestionis; et nolle similiter, quia ex praedictis impossibile est ut alia a se de necessitate velit.

**Dico secundo:** Ratio intrinseca divinae libertatis nobis non innotescit nisi per viam remotionis et excellentiae, et ideo, reponenda est in eo quod verificat conceptum generalissimum

(1) Ephes. I-11.
(2) 1 Cor. I-27.
(3) Rom. IX-18.
(4) 1 Cor. XII-11.
(5) Eccli. XXXIX-8.

liberae volitionis, ablato omni defectu. Talis autem est ratio in thesi assignata. Nam generalissima notio libertatis dicit quoddam dominium voluntatis supra obiecta indifferenter ab intellectu proposita, quo potest ad ea pro suo arbitrio intentionem sui actus terminare. Quod autem exercitium huius dominii habeatur apud nos per actus superadditos voluntati, contingit tum ex hoc quod virtus volendi est quaedam potentia ab actu secundo condistincta, tum ex hoc quod actus secundus ita est limitatus et determinatus ad unum obiectum, ut non contineat actualitatem operationis quae terminaretur ad oppositum. Remota igitur hac imperfectione, ratione summae actualitatis et eminentiae divini velle, restat ut eidem divinae voluntati tribuatur exercitium praefati dominii supra sua obiecta secundaria, quin ulla ei actualitas vel accrescere vel decrescere intelligatur. Hoc tamen quomodo sit, assequi minime sufficimus, quia propriam rationem actus puri omnino ignoramus, et ideo, undecumque ascendamus a perfectionibus creaturarum ad perfectionem Dei, sive ad simplicitatem eius, sive ad aeternitatem eius, sive ad scientiam eius, sive ad libertatem eius, invenimus caliginem et tenebras, iuxta illud quod legitur in Psalmis: *Nubes et caligo in circuitu eius*, et iterum: *Posuit tenebras latibulum suum.* Sic etiam in praesenti, demonstramus esse in Deo libertatem, demonstramus pariter libertatem huiusmodi esse debere sine detrimento summae immutabilitatis et perfectissimae actualitatis essentiae divinae. Qualiter autem haec duo cohaereant ad invicem, mysterium nobis est, de quo nihil aliud valemus declarare nisi quod ad evidentem contradictionem nequaquam devenitur.

**Obiicitur autem primo:** *De ratione actus liberi est ut sit non necessarius. Sed nihil non necessarium potest esse in Deo. Ergo in Deo actus liber esse nequit, ac per consequens, nulla est in Deo libertas.*

Respondeo: *Dist. mai.* De ratione actus liberi est ut sit non necessarius, saltem quoad intentionalem terminationem ad obiectum circa quod est libertas, *conc. mai.* Ut sit non necessarius, etiam in sua physica entitate, vel in sua terminatione ad obiectum circa quod non est libertas, *neg. mai.* — Ad minorem vero dico: Nihil non necessarium potest esse in Deo, quoad physicam actus entitatem, *conc. min.* Quoad intentionalem actus terminationem, *subdist.* Si sermo sit de

terminatione ad principale volitum, quod solum est volitum primo et per se, et solum etiam specificat volitionem, iterum *conc. min.* Si sermo sit de terminatione ad secundario volitum, quod indifferenter se habet ad divinam bonitatem primo et per se volitam, *neg. min.* Unde nego consequens et consequentiam.

In actu voluntatis duo possunt considerari, videlicet physica operationis entitas, tum intentio in obiectum. Et intentio quidem in principale volitum quod primo et per se intenditur, est id a quo operatio etiam entitative spectata sumit speciem et mensuram. Impossibile igitur est ut manente eadem entitate operationis, varietur terminatio ad praedictum obiectum, aut necessaria sit operationis entitas, quin sit etiam necessaria terminatio. Nunc autem loquendo de infinito et puro actu volendi, eadem ratio non procedit quoad terminationem intentionalem ad obiecta secundaria. « Dicendum est, « inquit Suarez, Metaphys. Disp. 30, Sect. 9, Deum eodem « omnino actu simplicissimo, indivisibili, et absque ullo reali « augmento vel diminutione eius, velle omnia quae vult, et « nolle quae non vult, sive necessario, sive libere ea velit.... « Et quamquam modus quo id Deo conveniat, non possit a « nobis comprehendi, declaratur tamen aliquo modo. Nam « velle Dei est infinitum tam in genere entis quam in genere « appetitus; estque infinitum, non per modum potentiae, nec « per modum actus primi, sed per modum perfectissimi et « ultimi actus. Ergo ille actus ex vi suae simplicissimae « entitatis quam totam necessario habet, est sufficiens ad « attingendum omnia obiecta volibilia, unumquodque secun- « dum rationem et capacitatem suam. In illo igitur actu est « tota actualitas necessaria ut amet Deus seipsum propter « se, et alia propter ipsum; et se ut finem, alia ut media; « et se necessario quia hoc exigit bonitas sua, et alia libere « quia nihil amplius requirit finis aut obiecti bonitas. Cum « ergo amat Deus alia a se, non alio actu nec per aliquid « additum actui vult, sed illomet quo se amat, et quo posset « non amare alia, si vellet ».

**Obiicitur secundo :** *Terminatio actus ad obiecta secundaria, vel est intrinseca Deo, vel extrinseca. Si extrinseca, non potest facere ut volitio Dei intrinsece libera denominetur. Si intrinseca, redit difficultas, quia hoc modo foret aliquid in Deo quod potest non esse.*

Respondeo: Est intrinseca, loquendo de intentione actus voluntarii. Ad rationem vero in contrarium dico, fore in Deo aliquid quod potest non esse, per modum purae privationis, *neg.* Per modum positivae determinationis ad oppositum, *subdist.* Ita tamen ut tam determinatio quae est et posset non esse, quam quae non est et posset esse, nullam omnino realitatem addat supra realitatem actus necessarii in quantum necessarius est, *conc.* Alio modo, *neg.* Unde non sequitur esse in Deo contingentiam aut potentialitatem.

Et ad horum intelligentiam considerandum quod non in eo sita est libertas Dei ut velit vel non velit, pure negative se habendo, sed in hoc ut vel positive velit, vel positive nolit quaecumque sunt secundaria suae voluntatis obiecta. Neque enim perfectissimae et immobili voluntati fas est attribuere veluti suspensionem ac negationem determinationis, quae deinde in alterutram partem posset inflecti (1). Considerandum praeterea quod in purissimo illo velle divino, absolutae necessitatis est, non solum quod sit volitivum divinae bonitatis, verum etiam quod sit potestativum vel volendarum vel nolendarum creaturarum. Dico autem potestativum, non per modum potentiae, sed per modum actus. Et si non per modum potentiae, sed per modum actus, ergo intentio sive volitionis sive nolitionis nequaquam addere poterit actualitatem supra eam quae actui divino competit in quantum ex necessitate sui esse est potestativus; sed una eademque realitate realis exsistet, tam intentio volitiva quae pro arbitrio potuisset esse nolitiva, quam intentio nolitiva quae pro eodem arbitrio potuisset esse volitiva (2).

(1) Cum summa illa libertas sit libertas puri actus, non debet cogitari ad utrumlibet se habens sicut nostra, quando est adhuc indeterminata, potens quidem vel velle vel nolle, sed nec volens actu, nec nolens. Summa enim libertas respuit omnem indeterminationem, et dicitur ad utrumlibet se habere, quatenus non habet necessariam habitudinem ad creaturam volendam potius quam nolendam, et vice versa; minime vero hoc sensu, quod non sit actu ab aeterno determinata respectu alicuius oppositorum.

(2) Cave ergo ab illis dicendi modis, ex quibus videretur actus liber in Deo constitui per aliquid extrinsecum. Id enim verum non est, tum quia actus liber est immanens Deo, tum quia non dicitur de eo ex tempore. Et esset idem inconveniens si diceretur constitui per relationem

Caeterum, non alia est haec difficultas ac illa superius explicata, nec aliquid valemus in medium proferre, nisi quod « velle increatum nullam speciem sumit ab obiectis creatis, « neque habet realem habitudinem ad illa, sed eminentissimo « et absolutissimo modo illa attingit, quando Deus illa vult. « Et ideo, licet illud velle secundum totam suam entitatem « necessario sit, non tamen necessario attingit talia secundaria « obiecta ; et cum ea libere attingit, non est necesse aliquid « rei illi addere, sed seipso est volitio eorum, libere vo- « lendo et se determinando. Et hac ratione dicunt auctores, « hoc quod est Deum attingere per suum velle talia obiecta, « tantum addere actui divino relationem rationis ; non quia « Deus constituatur actu volens talia obiecta per relationem « rationis, sed quia in ipso Deo nullam addit habitudinem rea- « lem, sed eminentiori modo illa attingit, quem modum nos « explicare non possumus nisi per relationem rationis ». Sic iterum Suarez, ubi supra.

## COROLLARIUM.

(Art. 5).

**Voluntatis divinae non est assignare causam, quatenus non propter hoc vult hoc, tametsi velit hoc esse propter hoc.**

Duplici modo intelligi posset, volitionem divinam habere causam : vel quia voluntas divina determinaretur ad volendum aliquid per bonitatem rei a se distinctae, vel quia unus actus voluntatis divinae dependeret ab aliquo alio actu praecedente, puta actus quo vult media ab actu quo vult finem, et utrumque excluditur in praesenti. Quod autem additur, Deum non propter hoc velle hoc, licet velit hoc esse propter hoc, declarationis gratia positum est. Et sensus est quod etsi nihil possit influere ut causa in ipsam divinam volitionem, tamen vult Deus ut inter volita sit habitudo causae ad effectum, puta medii ad finem, mercedis ad meritum, atque ita porro.

rationis ad extra. Etenim actus liber est aliquid realissimum, et causa omnis entis realis ; relatio autem rationis non est nisi in nostro intellectu, a quo tota quanta dependet.

Ratio autem principalis asserti est, quia voluntas seu volitio divina est ipse Deus, qui a nullo dependet vel dependere potest. Verumtamen necesse est ut haec ipsa summa atque independens voluntas imponat volitis suis ad extra habitudinem dependentiae unius ab altero. Est enim principium totius ordinis universi, qui quidem ordo ex certis habitudinibus rerum tam inter se quam ad causam primam, manifestissime resultat. Et sic non sunt superfluae scientiae per quas nitimur assignare causas singulorum effectuum, nam « cum velit Deus effectus sic esse, ut ex causis certis proveniant, ad hoc quod servetur ordo in rebus, non est supervacuum, etiam cum voluntate Dei, alias causas quaerere. « Esset tamen supervacuum, si aliae causae quaererentur ut « primae, et non dependentes a divina voluntate ». Ita S. Thomas, hic ad 2um.

## Thesis XXVII.

(Art. 6).

**Voluntas Dei, ex parte volitorum, distinguitur in antecedentem et consequentem; et pro quanto prior illa est solum conditionata, non oportet ut necessario impleatur. Porro, voluntate antecedente vult Deus omnes homines salvos fieri.**

Prae primis observandum est quod divina voluntas in se spectata nullam admittit distinctionem, cum nihil aliud sit quam divinum esse sub ratione actus volendi. Verum ille ipse simplicissimus actus ob infinitam suam eminentiam aequivalet multis, quatenus terminatur ad plura in quae voluntas finita nonnisi pluribus distinctis operationibus ferri posset. Ea igitur causa fuit cur, sicut in divina scientia, ita et in divina voluntate, quaedam inductae sunt divisiones, quarum praecipua nunc proponitur consideranda.

### § 1.

Obiectum aliquod potest dupliciter cadere sub voluntate. Uno modo, secundum quod attingitur *in prima sui consideratione*, prout scilicet, praecisis adiunctis, absolute consideratur. Alio modo, simul cum adiunctis, quae est *consequens consi-*

*deratio* eius. Et re quidem vera, aliquid quod est bonum secundum considerationem absolutam, additis quibusdam circumstantiis, potest e contrario se habere, eaque de causa aliter cadere sub voluntate illius qui aequissimus est aestimator rerum. « Sicut hominem vivere est bonum, et hominem occidi « est malum secundum absolutam considerationem. Sed si « addatur circa aliquem hominem quod sit homicida, vel vi- « vens in periculum multitudinis, sic bonum est eum occidi « et malum est eum vivere. Unde potest dici quod iudex « iustus antecedenter vult omnem hominem vivere, sed con- « sequenter vult homicidam suspendi » (1). Sic ergo dicitur in Deo *voluntas antecedens*, ea quae cadit in salutem hominis prout consideratur absolute, scilicet antecedenter ad circumstantias ex quibus potest accidere ut ad servandum ordinem iustitiae, non sit amplius bonum quod homo salvetur. Dicitur autem *voluntas consequens*, illa quae est circa eamdem rem nunc consideratam cum particularibus adiunctis demeritorum aliorumque huiusmodi.

Sed tria hic notanda occurrunt. — Primo, id quod est volitum antecedenter, non est volitum nisi secundum quid, quia, ut dicitur in responsione ad 1$^{um}$: « Voluntas comparatur « ad res secundum quod in seipsis sunt; in seipsis autem « sunt in particulari. Unde simpliciter volumus aliquid se- « cundum quod volumus illud, consideratis omnibus circum- « stantiis particularibus, quod est consequenter velle ». — Secundo, voluntas antecedens magis potest dici velleitas quam absoluta voluntas, ut ibidem addit S. Thomas. Nihilominus, diligenter distingues duplicem velleitatem: unam quae est omnino sterilis, et in simplici quodam affectu consistit; aliam quae includit voluntatem efficacem dandi id quod ad consecutionem finis requiritur, puta sufficientia media salutis. Et talem voluntatem antecedentem ponimus in Deo, ad omnium hominum salutem quod spectat, ut in secunda huius propositionis parte exponetur. — Tertio voluntas divina antecedens sic explicata, est quaedam voluntas conditionata, puta, si homo per liberum suum arbitrium non deficiat. Voluntas autem consequens condividitur ex parte voliti contra antecedentem, et ideo intelligi debet de sola voluntate absoluta

(1) S. Thom. hic, ad 1$^{um}$.

quam habet Deus removendi quosdam a salute, consequenter ad statum peccati in quo permittuntur et praesciuntur decessuri. Non igitur tam late patet voluntas consequens ac voluntas absoluta ; nam certe, absolutam voluntatem habet Deus salutis electorum, quae tamen non dicitur *consequens,* quia non opponitur *in volito* voluntati *antecedenti* (1).

Argumentum autem demonstrans esse in Deo praedictam voluntatem antecedentem et conditionatam, hoc modo potest proponi : Quidquid Deus simpliciter et absolute vult, oportet quod impleatur; nam si id quod aliquis absolute vult, non fiat, hoc erit propter defectum potentiae in volente, et talis defectus profecto in Deum non cadit. Nunc autem non omne quod Deus dicitur velle voluntate etiam beneplaciti (2), reipsa impletur. Dicit enim Scriptura placitum esse coram Deo ut oratio fiat pro omnibus, eo quod Deus vult omnes homines salvos fieri et ad agnitionem veritatis pervenire, cum tamen de facto multi excidant a salute. Ergo praeter voluntatem illam quae semper impletur, oportet ponere in eo voluntatem conditionatam et antecedentem, quam pulchre exponit S. Thomas, Q. 23 de Verit. a. 2 dicens : « Illud ad quod Deus creaturam ordinavit quantum est de se, dicitur esse volitum « ab eo quasi prima intentione, sive voluntate antecedente. « Sed quando creatura impeditur propter sui defectum ab hoc « fine, nihilominus tamen Deus implet in ea id bonitatis cuius « est capax, et hoc est quasi de secunda intentione eius, et « dicitur voluntas consequens. Quia ergo Deus omnes homines « propter beatitudinem fecit, dicitur voluntate antecedente « omnium salutem velle, sed quia quidam suae saluti adversantur, quos ordo suae sapientiae ad salutem venire non « patitur propter eorum defectum, implet in eis alio modo « id quod ad suam bonitatem pertinet, scilicet eos per iusti- « tiam damnans, ut sic, dum a primo ordine voluntatis de-

(1) Aliis verbis, voluntas antecedens distinguitur a consequente, « non « ex parte ipsius voluntatis divinae in qua nihil est prius vel posterius, « sed ex parte volitorum ». Antecedens enim est de eo quod est bonum per se, consequens vero de eo quod est bonum per accidens. Porro illud quod est per se, prius est eo quod est per accidens.

(2) Voluntas beneplaciti dicitur per oppositionem ad voluntatem signi, quae est voluntas metaphorice dicta; de qua infra, art. 11-12.

« ficiunt, in secundum labantur, et dum Dei voluntatem non « faciunt, impleatur in eis voluntas Dei. Ipse autem defectus « peccati quo aliquis redditur dignus poena..., non est volitus « a Deo, neque voluntate antecedente neque consequente, sed « est ab eo solum permissus ».

Superest ut universalitatem praefatae voluntatis antecedentis, paucis ostendamus.

§ 2.

Antecedentem Dei voluntatem salvificam non restringi ad solos praedestinatos, de fide catholica est ex condemnatione quintae propositionis Iansenii (1). Item, voluntatem hanc comprehendere solos fideles, reprobatum fuit ab Alexandro VIII in prohibitione propositionis sequentis: « Dedit (Christus) se« metipsum pro nobis oblationem Deo, non pro solis electis, « sed pro omnibus et solis fidelibus » (2). Denique, eamdem Dei voluntatem salvificam sese ad omnes omnino homines extendere, sin minus ut definitum, at certe ut indubium ex fontibus Scripturae et Traditionis ab omnibus catholicis theologis satis communiter traditur.

Constat in primis ex omnibus documentis quae universalitatem redemptionis demonstrant. Sed cum alias iam fuerint declarata, non est cur in praesenti eadem repetantur (3).

Constat insuper ex classico testimonio 1 Tim. II-1 et seq.: *Obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes, orationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus, pro regibus et omnibus qui in sublimitate sunt, ut quietam et tranquillam vitam agamus in omni pietate et castitate. Hoc enim bonum est et acceptum coram Salvatore nostro Deo, qui omnes homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire. Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum homo Christus Iesus, qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus.* Hic praecipit Apostolus orare pro iis omnibus quibuscum permixti, tunc temporis christiani vivebant: scilicet pro iis qui nondum ad agnitionem veritatis pervenerant, profecto ut ad eam pervenirent. Iubet

(1) Enchirid. n. 970.

(2) Ibid. n. 1161.

(3) Vide de Verbo incarnato, Thes. 52.

autem fieri has obsecrationes, non solum pro privatis personis, sed etiam pro publicis in quantum huiusmodi. Et quia publicae personae qua tales, sunt propter ordinem et pacem reipublicae, ideo incidenter meminit tranquillitatis temporalis quae ad bene esse ipsius societatis spiritualis omnino requiritur. Caeterum evidens est quod principale obiectum praedictarum obsecrationum, ea sunt quae spectant salutem aeternam. Porro obsecrationes istas esse Deo placitas, hac ratione demonstrat Apostolus, quia scilicet Deus *omnes homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire.* Atqui « in contextu non est sermo de aliquo certo hominum ordine « certaque conditione, ut omnes homines illius ordinis sive « conditionis tantummodo intelligi possint; sed omnes ho« mines quos vult Deus salvos fieri, non pauciores sunt quam « omnes homines pro quibus orationes institui mandat Apo« stolus. Praeterea, illi homines non sunt solum fideles; imo « directe sermo est de infidelibus, quos omnes Deus vult ad « agnitionem veritatis pervenire, quia omnes homines vult « salvos fieri. Insuper ratio quare Deus vult omnes salvos « fieri, non alia assignatur, nisi quia unus Deus est Deus « omnium. Ratio praeterea eius voluntatis est quia Deus« Homo Christus Iesus unus est mediator communis inter « Deum et omnes illos quorum assumpsit naturam. Univer« sali autem hac mediatione functus est, dando seipsum « pretium redemptionis pro omnibus. Quare, si vel unus est « hominum quem Deus non vult salvum fieri, eius Deus « non est. Qui illud ergo affirmant, duplicem Deum inducunt « cum Manichaeis et Marcionitis et caeteris Gnosticorum « pestibus. Si vel unus est homo pro quo salvando homo « Christus Iesus se non dedit redemptionem, eius naturam « non assumpsit. Qui ergo redemptionem et cum ea nexam « voluntatem salvificam negant universalem esse, cum Sa« turnino et Valentino, hominum unam partem adversae « naturae faciunt alteri parti » (1).

Et re quidem vera, cum omnium hominum eadem natura eademque origo sit, convenit ut sit omnium unus atque idem finis. Est autem finis de facto a Deo assignatus humanae creaturae, etiam post lapsum, finis aeternae vitae quae in clara

(1) Iungmann, de Deo uno, Part. 2, c. 3, art. 2.

visione Dei consistit. Ergo oportet ut omnes et singuli homines ad bonum aeternae vitae dicantur ordinati, adeoque, ut quantum est ex divina directione, omnibus et singulis fiat potestas illuc perveniendi. Sed hoc ipsum quod est, divinitus praeparari omnibus id unde possint ad supernaturalem salutem pervenire, importat in Deo voluntatem antecedentem salutis omnium. Ergo dicendum est voluntatem salvificam sese ad omnes porrigere. Unde Damascenus, de fide orthod. c. 29: « Hoc itidem nosse oportet, Deum primaria et antece« dente voluntate velle omnes salvos esse, et regni sui com« potes fieri. Non enim nos ut puniret, condidit; sed quia « bonus est, ad hoc ut bonitatis suae participes essemus. « Peccantes porro puniri vult, quia iustus est. Itaque prima « illa voluntas, *antecedens* dicitur, et beneplacitum, cuius ipse « causa sit. Secunda autem, *consequens* voluntas et permissio, « ex nostra causa ortum habens, eaque duplex: altera dispen« satione quadam fit, et ad salutem erudit (1), altera a re« probatione proficiscitur, ad absolutam, ut dixi, poenam per« tinens ».

Quomodo autem in vi antecedentis voluntatis salvificae, omnibus praesto sint sufficientia salutis auxilia, aliter explicari debet quoad adultos et quoad infantes.

**Quoad adultos.** Sacramentum in re non est eis de necessitate medii necessarium; nam ex natura rei est, quod per internam fidem et actum perfectae charitatis homo sit sufficienter et proxime dispositus ad iustificationem, tametsi maneat obligatus, occasione data, ad susceptionem sacramenti, cuius votum in actu amoris Dei super omnia, implicite saltem continetur. Hinc ergo difficultates omnes, quod attinet ad adultos, facile solvuntur. Nam innixi documentis revelationis, dicimus Deum nulli denegare gratiam actualem ad observantiam saltem legis naturalis; tum facienti quod in se est, uberiora concedere auxilia, praesertim ad orandum et quaerendum salutis viam, usquedum vel uno vel altero modo, homini bonae voluntatis proponatur fides quae totius salutis initium est atque fundamentum. De quo notissima est S. Thomae responsio, Qq. de Verit. q. 15, a. 11 ad 1$^{um}$: « Hoc ad divinam

(1) Intelligit Damascenus voluntatem comminantem supplicia; haec ad salutem erudit. Altera vero est voluntas inferens poenam.

« vinam providentiam pertinet, ut cuilibet provideat de ne« cessariis ad salutem, dummodo ex parte eius non impedia« tur. Si enim aliquis (in sylvis) nutritus ductum naturalis « rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime « est tenendum, quod ei Deus, vel per internam inspiratio« nem revelaret ea quae sunt ad credendum necessaria, vel « aliquem fidei praedicatorem ad eum dirigeret, sicut misit « Petrum ad Cornelium, Act. X ».

**Quoad infantes** difficilius redditur ratio, quomodo habeat Deus veram antecedentem voluntatem supernaturalis salutis omnium (1), cum sine sacramento in re suscepto salvi esse non possint, et multi contingant casus in quibus impossibile est ut eis salutare remedium adhibeatur. Nihilominus advertendum est quod unicuique providet Deus secundum propriam uniuscuiusque capacitatem, et quod infantes sibimetipsis providendi omnino incapaces exsistunt. Unde sequitur voluntatem Dei antecedentem non posse in eis, sicut in adul-

(1) Nota quod circa infantes nulla est difficultas e conspectu rationis naturalis, quia in solo originali decedentes, nullis suppliciis deputantur, sed sine dolore possident ea bona quae per naturam habent, ut communiter docent theologi de natura peccati originalis recte et catholice sentientes. « Animae puerorum, inquit S. Thomas de malo, q. 5, a. 3, naturali qui« dem cognitione non carent, qualis debetur animae separatae secundum « suam naturam, sed carent supernaturali cognitione quae hic in nobis « per fidem plantatur, eo quod non hic fidem habuerunt in actu, nec sa« cramentum fidei susceperunt. Pertinet autem ad naturalem cognitionem, « quod anima sciat se propter beatitudinem creatam, et quod beatitudo « consistit in adeptione perfecti boni. Sed quod illud bonum perfectum ad « quod homo factus est, sit illa gloria quam sancti possident, est supra « cognitionem naturalem. Unde Apostolus dicit quod *nec oculus vidit, nec « auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus diligen« tibus se*, et postea subdit: *Nobis autem revelavit Deus per Spiritum « suum*; quae quidem revelatio ad fidem pertinet. Et ideo, se privari tali « bono animae puerorum non cognoscunt, et propter hoc non dolent, sed « hoc quod per naturam habent, absque dolore possident ». Vide etiam in articulo praecedenti responsionem ad 1um, consonam ei quam affert S. Bonaventura, Brevil. p. 3, c. 5: « Hoc credendum est sensisse B. Au« gustinum, licet verba ipsius exterius, propter detestationem erroris « Pelagianorum qui vitam aeternam eis concedebant, aliud sentire videan« tur; ut enim eos reduceret ad medium, abundantius declinavit in « extremum ».

tis, hunc habere effectum ut sufficiens medium salutis in propria ipsorum potestate constituatur, sed hoc modo esse exponendam: Vult Deus salutem infantium, quantum causae secundae non obsistent applicationi sacramenti regenerationis, quod pro omnibus generaliter fuit praeparatum. Et licet sint theologi qui contendant causas illas secundas a quibus pendet possibilitas collationis sacramenti, restringi ad causas liberas, asserantque nullum esse infantem qui sacramento privetur, quin intervenerit aliqua humana culpa a peccato Adae diversa, vel certe negligentia plus minusve gravis sive parentum sive aliorum: non tamen apparet talem limitationem, (quae aliunde gravissimas in facto patitur difficultates), esse necessariam. Sed verius forsitan dices, Deum velle ut parvulis applicetur sacramenti remedium, quantum non obsistet, *vel* libera hominum providentia, *vel* regularis cursus naturae. Nec aliud quidquam requiri videtur ut dici possit Deus habere erga illos veram voluntatem salvificam. Vult enim eis salutem, dummodo homines quibus parvulorum cura commendata est, non desint officio suo, nec aliunde sit necessarium miraculum ad tollendum impedimentum causarum physicarum. Nam propter altiores providentiae fines, non oportet ut in regularem veluti legem transeat illud quod Deus quandoque facit praeter ordinem naturae. Et hoc est vere velle salutem dictorum infantium, tametsi non ea voluntate quae usque ad extraordinaria et minus convenientia media se porrigat, sicut dicitur aliquis vere velle sanitatem filii sui, tametsi illam non velit nisi in quantum per ordinaria et consueta remedia potest obtineri.

**Nota.** — Principalem illum Scripturae locum de salvifica Dei voluntate, quem superius exposuimus, invenitur Augustinus variis modis intellexisse. Uno modo, inquit S. Thomas in responsione ad 1um, ut sit accommoda distributio secundum hunc sensum: Deus vult salvos fieri omnes homines qui salvantur, non quia nullus homo sit quem salvum fieri non velit, sed quia nullus salvus fit, quem non velit salvum fieri (1). Alio modo, ut fiat distributio pro generibus singulorum, et non pro singulis generum, secundum hunc sensum: Deus vult de quolibet statu hominum salvos fieri, viros et

(1) August. Enchirid. c. 193; de Praedestin. Sanct. n. 14, etc.

mulieres, Iudaeos et Gentiles, parvos et magnos, non tamen omnes de singulis statibus (1).

Verum, quia de Augustini auctoritate nunc agitur, primum omnium considerandum est quid sentiat ipsemet de multiplicitate sensuum, etiam litteralium, in Scriptura. Suam hac de re opinionem luculenter tradit l. 12 Confess. c. 31, ubi agens de interpretatione verborum Geneseos, *in principio fecit Deus caelum et terram*, vult Moysen intendisse quidquid veri in ipsius verbis potest inveniri: « Ita, inquit, cum alius dixerit: « hoc sensit (Moyses) quod ego; et alius: imo illud quod ego, « religiosius me arbitror dicere: cur non utrumque potius si « utrumque verum est? Et si quid tertium, et si quid quartum, « et si quid omnino aliud verum quispiam in his verbis videt, « cur non illa omnia vidisse credatur, per quem unus Deus « sacras litteras, vera et diversa visuris, multorum sensibus « temperavit? Ego certe..., si ad culmen auctoritatis aliquid « scriberem, sic mallem scribere, ut quod veri quisque de his « rebus capere posset, mea verba resonarent, quam ut unam « veram sententiam ad hoc apertius ponerem, ut excluderem « caeteras, quarum falsitas me non posset offendere ».

Huic igitur principio innixus Augustinus, de testimonio Apostoli 1 Tim. II-4 sic habet in libro de correptione et gratia, n. 44: « Et quod scriptum est, quod *vult omnes homines salvos* « *fieri*, nec tamen omnes salvi fiunt, *multis quidem modis in-* « *telligi potest,* ex quibus in aliis opusculis nostris aliquos « commemoravimus ». Nec omnino omisit pro data opportunitate tradere sensum maxime obvium et litteralem, in cuius praeiudicium caeteri omnes nequaquam esse possunt. Ait enim, de Spiritu et littera num. 58: « Vult autem Deus omnes « homines salvos fieri et in agnitionem veritatis venire, non « sic tamen ut eis adimat liberum arbitrium, quo vel bene « vel male utentes, iustissime iudicentur. Quod cum fit, in- « fideles quidem contra voluntatem Dei faciunt, cum eius « evangelio non credunt. Nec ideo tamen eam vincunt, ve- « rum se ipsos fraudant magno et summo bono, malisque « poenalibus implicant, experturi in suppliciis potestatem eius, « cuius in donis misericordiam contempserunt ». Ubi vides Augustinum intelligere voluntatem universalem, non tamen

(1) August. de corrept. et grat. n. 44.

absolutam, sed conditionatam atque antecedentem, per quam non impediuntur omnes abusus liberi arbitrii, unde a iusto iudice poena retribuatur.

Nunc autem expositiones alias ponit S. Doctor in controversia cum Pelagianis quorum doctrina erat, Deum aequaliter contulisse omnibus gratiam, (intelligendo per gratiam, naturam rationalem, et liberum arbitrium, et legem, et promissiones, et minas, et alia huiusmodi exteriora). Sentiebant enim non posse Deum, salva libertate, intrinsecus operari in cordibus hominum, ut per gratias internas efficaces, quo voluerit illa inclinet. Unde innixi etiam testimonio Pauli, inferebant Deum *velle aequaliter salutem omnium,* id est, quantum velle potest, et omni modo quo potest; caeterum, eventum salutis nequaquam pendere a voluntate Dei qui pro parte sua facit erga omnes quidquid habet in facultate. Huic igitur perniciosissimo errori renitens Augustinus, docet falsissimum esse quod Deus velit aequaliter omnium salutem. Ad locum vero Pauli, dato quod intelligi possit de voluntate illa qua Deus vult quantum velle potest, respondet accipiendum esse *omnes* pro *multis*, in quantum scilicet nulla est categoria hominum ex qua Deus non velit *voluntate absoluta* aliquos esse salvos. « Ut omnes homines, inquit Enchirid. c. 103, « omne genus humanum intelligamus per quascumque differentias distributum, reges, privatos, nobiles, ignobiles, sublimes, humiles, doctos, indoctos, integri corporis, debiles, « ingeniosos, tardicordes, fatuos, divites, pauperes, mediocres, « mares, feminas, infantes, pueros, adolescentes, iuvenes, seniores, senes; in linguis omnibus, in moribus omnibus, in « voluntatum et conscientiarum varietate innumerabili constitutos, et si quid aliud differentiarum est in hominibus. Quid « est enim eorum, unde non Deus per Unigenitum suum Dominum nostrum, per omnes gentes salvos fieri homines velit, « *et ideo faciat, quia omnipotens velle inaniter non potest quodcumque voluerit?* » Sed haec, uti ostensum est ex diserto ipsiusmet Augustini testimonio, intactos relinquunt alios sensus, et praesertim illum maxime nativum atque litterae inhaerentem, qui est de voluntate non absoluta, eademque antecedente (1).

(1) Cf. Franzelin, de Deo uno, thes. 52.

Interim vero iam animadvertere licet quod si quis antecedentem voluntatem salvificam sic intelligeret, perinde ac si nullam compateretur gratuitam Dei praedilectionem respectu quorumdam prae aliis, talis profecto non esset usquequaque verum sensum assecutus. Et Paulus quidem ab iis qui in stadio currunt idoneam comparationem ducit, non tamen ideo putandum est Deum se habere ut praesidem ludi, qui *indifferenti affectu* vult omnibus praemium, paratus aliunde illud decernere attingentibus metam. Coronando quippe merita nostra coronat in nobis gratuita dona sua, ut non glorietur omnis caro in conspectu eius: dona, inquam, gratuita, tum quatenus merita illa sunt ex gratia simpliciter, tum quatenus sunt ex gratia efficaci quam prae mere sufficienti confert Deus secundum electionem et propositum. Sed de his infra, ubi de salvandorum praedestinatione.

## Thesis XXVIII.

(Art. 8-9).

**Voluntas Dei etiam absoluta, non omnibus volitis imponit necessitatem, sed quibusdam tantum. Malum autem culpae quod tollit ordinem ad bonum divinum, ipsa nullo modo vult. Sed solum vult malum naturalis defectus vel poenae, volendo aliquod bonum cui tale malum coniungitur.**

Voluntas Dei quae ex parte voliti distinguitur in antecedentem et consequentem, distinguitur etiam ex parte modi volendi in conditionatam et absolutam. Porro, etsi antecedens voluntas (prout respicit generaliter salutem omnium), sit conditionata, et voluntas consequens quae respicit poenam quorumdam, sit absoluta: non tamen, ut dictum est, omnis Dei voluntas absoluta recte reduceretur ad consequentem voluntatem, quia voluntas consequens respicit tantummodo ea quae non sunt a Deo volita quasi prima intentione, puta poenas et alia huiusmodi (1). De voluntate igitur absoluta

(1) « Patet, apud Damascenum, non omnem voluntatem Dei absolu« tam, appellari consequentem, sed eam solum, de cuius contrario velleitas « in Deo reperitur ». Molina, Concordia liberi arbitrii, q. 19, art. 6. Disp. 1, circa medium.

in tota sua latitudine accepta restat considerandum: primo an omnibus suis volitis imponat necessitatem; secundo an omnia quaecumque vel necessario vel contingenter eveniunt, sint obiectum eius.

§ 1.

Porro, ad primum quaesitum responderi debet omnino negative. Necessitatem enim rebus imponere, nihil aliud est quam facere ut res e suis causis necessario proveniant. Atqui hoc non facit divina voluntas respectu omnium volitorum suorum. Cum enim per decretum suum transfert quaedam e statu possibilitatis in statum exsistentiae, fertur super ipsa secundum modum cognitum in scientia simplicis intelligentiae per quam decreta divina regulantur. In scientia autem simplicis intelligentiae, quidam effectus repraesentantur secundum modum necessitatis, scilicet ut procedentes a causis necessariis et natura sua determinatis ad unum; quidam vero ut procedentes a causis liberis habentibus dominium sui actus. Ergo voluntas divina fertur super quasdam res secundum modum necessitatis, volens ipsas esse et esse necessario; super quasdam vero alias secundum modum contingentiae, volens ipsas esse et esse contingenter. Sed hoc est imponere quibusdam rebus necessitatem procurando ut necessario eveniant, quibusdam vero non, procurando ut citra necessitatem eveniant. Ergo non omnibus volitis suis divina voluntas necessitatem imponit.

Nec dicas quod necesse est ut eveniat omne quod volitum est a Deo voluntate absoluta; ergo omnibus absolute volitis necessitas imponitur. — Respondeo enim: *Dist. antec.* Necesse est ut veniat eo modo quo absolutae voluntati Dei subest, *conc.* Alio modo, *neg.* Porro voluntati divinae regulatae per scientiam mediam subest aliquod liberum, non ut praedeterminatum in quibuslibet causis suis, sed solum ut determinatum in sua praesentialitate, pro signo actualis egressus a voluntate domina electionis suae sub motione primae causae, et ideo, ut iam superius dictum est, nulla alia necessitas imponitur praeter eam qua necesse est unumquodque esse dum est (1).

(1) « Quod voluntas divina certitudinem habeat, et tamen necessitatem

§ 2.

Non tamen ex praedictis recte concluderes omnia quae contingenter eveniunt, esse, etiam ut contingenter evenientia, a Deo volita. Malum enim culpae Deus nullo modo vult, aut velle potest. Etenim peccatum in quantum peccatum est, « consistit in aversione voluntatis creatae ab ultimo fine. Im« possibile est autem quod Deus faciat voluntatem alicuius « ab ultimo fine averti, cum ipsemet sit ultimus finis. Quod « enim communiter invenitur ab omnibus agentibus creatis, « oportet quod hoc habeat ex imitatione primi agentis, quod « dat omnibus similitudinem.... Unumquodque autem agens « creatum invenitur per suam actionem alia quodammodo « ad seipsum attrahere, assimilando ea. Est ergo hoc Deo « conveniens, quod omnia ad seipsum convertat, et per con« quens, quod nihil avertat a seipso. Ipse autem est summum « bonum. Unde non potest esse causa aversionis voluntatis « a summo bono, in quo ratio culpae consistit » (1). Vult igitur Deus actionem peccati secundum quod est ens physicum, iuxta superius praemissa ubi de scientia. Non autem vult deformitatem per quam deficit actio ab ordine ultimi finis, et discordat a regula legis aeternae in hunc ipsum finem dirigente. Sed hoc ideo esse potest, quia sola voluntas creata est causa *determinativa* sive *electiva* huius actionis prae opposita, quae pariter erat in sua potestate. Nam alias, si vera

« non importet, sic patet. Voluntas enim Dei est efficax et perfecta causa « omnium rerum, quia omnia quaecumque voluit Dominus, fecit. Cuius « perfectio et efficacia apparet ex hoc quod non solum movet et causat « res, sed etiam dat eis talem modum causandi, in quantum cuilibet rei « determinatum modum contulit quo suos effectus produceret. Unde, quia « ipse voluit quaedam esse in universo necessaria, et quaedam contingen« tia, constituit quasdam causas quibus contulit ut contingenter causarent, « et quasdam quibus contulit ut necessario causarent effectus. Unde *vo« luit istum vel illum effectum, non solum esse, sed etiam illo modo esse,* sci« licet *vel contingenter vel necessario,* sicut quod voluit Petrum non solum « currere, sed etiam contingenter currere; et similiter voluit istum ho« minem salvare, sed eo modo ut arbitrii libertatem non perderet ». Quodlib. VI, a. 3 in corp.

(1) S. Thom. de malo, q. 3, a. 1.

esset praedeterminantium doctrina, Deus foret eligens actionem peccati, ac per hoc, volitio actionis in suo esse physico consideratae involveret volitionem deformitatis moralis quae annectitur actui, praecise secundum quod est ex electione volentis. Nunc autem actus peccaminosus nec est nec esse potest a Deo ut a determinante. Quapropter malae electionis causa est sola creata voluntas, prout deficiens ab iis quae sibi ad rectitudinem actus a Deo dantur.

At vero longe alia ratio est de malo physico, ut constat, quia malum physicum non consistit in privatione ordinis ad ultimum finem, sed in privatione perfectionis qua creatura bene est in semetipsa, et sic dividitur in malum poenae quod inducitur in vindictam sceleris, et malum naturalis defectus quod consequitur naturalem conditionem entis corporei et corruptibilis. Hoc igitur malum divina voluntas vult, non directe, sed indirecte, volendo aliquod bonum cui coniungitur, « sicut volendo iustitiam, vult poenam, et volendo « ordinem naturae servari, vult quaedam naturaliter cor- « rumpi », ut dicitur in praesenti, art. 9 in corp.

## Thesis XXIX.

(Art. 11-12).

**In iis demum quae de Deo dicuntur, distinguere oportet voluntatem proprie dictam quae est beneplaciti, et voluntatem metaphorice dictam quae vocari solet voluntas signi.**

Sane vero invenitur in Deo voluntas sive volitio secundum propriam huius nominis rationem, et haec est voluntas beneplaciti quae in antecedentem et consequentem distinguitur. Nunc autem contingit ut in Scripturis et communi usu, Dei voluntas etiam dicatur id per quod solet apud nos voluntas alicuius significari. Sunt enim inter homines quinque communia *voluntatis signa*.

Primum est *prohibitio*, per quam solet designari prohibentis voluntas, ne aliquid eveniat. Secundum est *praeceptum,* per quod solet designari praecipientis voluntas, ut aliquid fiat. Tertium est *consilium*, idem valens ac praeceptum, nisi quod praeceptum solet respicere rem necessariam, sine qua vo-

luntas non potest finem suum consequi; consilium vero, aut datur ab eo qui praecipiendi potestate caret, aut respicit bonum dumtaxat utile quo finis faciliori et convenientiori modo acquiritur. Quartum deinde signum est *operatio*, quia quisquis aliquid operatur, eo ipso se illud velle indubitanter indicat. Ultimum est *permissio,* quia si quis apud homines non impedit id quod impedire potest, censetur in illud consentire. Sic igitur, cum quinque illa praedicta, utpote signa voluntatis hominum, metaphorice dicantur hominum voluntates, pari modo parique titulo, voluntates quoque Dei dicuntur, et divina prohibitio, et divinum praeceptum, et divina permissio, atque ita porro.

Hic autem notanda sunt duo. Primum est, quod praeceptum, prohibitio, etc., non semper arguunt in Deo voluntatem beneplaciti quam ut plurimum significant apud nos. Quandoque enim Deus aliquid praecipit quin velit ullo modo rem praeceptam fieri, sicut apparet in praecepto Abrahae imposito de immolando filio. Imo nunquam vult malum quod fieri permittit. Alterum est, quod etsi Deus non semper velit omne id quod praecipit, et nunquam velit illud ad quod se habet mere permissive, semper tamen aliquid vere vult circa hoc. Vult enim omnes esse debitores faciendi id quod ab eo praecipitur; placet etiam ei ut sit in potestate nostra id quod permittit. Et haec beneplaciti voluntas necessario et semper praecepto vel permissioni coniungitur, etiamsi non feratur super ipsam rem vel praeceptam vel permissam. Unde sciendum est aliquam esse voluntatem signi, quae nunquam in idem obiectum incidit ac voluntas beneplaciti, et haec est *permissio;* aliquam vero esse voluntatem signi, quae semper cum voluntate beneplaciti incidit in idem, et haec est *operatio;* aliquas demum esse voluntates signi, quae in idem quandoque incidunt, quandoque vero non, et istae sunt *prohibitio*, *praeceptum*, necnon et *consilium* (1).

Atque hinc tandem intelliges quomodo habeamus unde semper conformemus voluntates nostras beneplacito divino, sin minus volendo illud ipsum quod Deus vult, at certe volendo id quod ipse vult nos velle. Quisquis enim assumit ut normam divinas prohibitiones, divinaque praecepta vel consi-

(1) Cf. omnino de Verit. q. 23, a. 3.

lia, certus esse potest se id velle ac nolle, quod placitum est Deo ut velit ac nolit, et haec est conformitas ad divinum velle in ratione regulae volitionis. De conformitate autem circa obiecta volita non est omnino eadem ratio, cum saepe nos lateat quid divina voluntas intendat. At ubi innotescit, nostrum est acquiescere: acquiescere, inquam, ea saltem voluntate quae dicitur ut ratio, quidquid repugnet quandoque voluntas ut natura, iuxta exemplum a Domino Iesu Christo traditum cum dixit: « Transeat a me calix iste, verumtamen « non mea voluntas, sed tua fiat » (1).

### Quaest. XX-XXI.

## DE AMORE, IUSTITIA, ET MISERICORDIA DEI.

Deinde dicendum est de his quae considerantur per modum affectionum vel virtutum in divina voluntate exsistentium, secundum analogiam eorum quae apud nos in parte appetitiva inveniuntur. In parte autem appetitiva insunt nobis, tum passiones animae, ut gaudium, amor, et huiusmodi, tum habitus moralium virtutum, ut iustitia, fortitudo, etc. Unde, concludit S. Thomas, primo considerabimus de amore Dei, secundo de iustitia et misericordia eius.

### § 1.

Amorem in Deo esse omnino manifestum est, non quidem secundum quod amor dicit passionem appetitus sensitivi, sed secundum quod dicit actum voluntatis. Hoc enim est proprie de ratione amoris prout in voluntate, quod amans bonum amati velit. Deus autem vult bonum suum et aliorum. Igitur, et se et alia amat; unde dicitur Ierem. XXX-3: *In charitate perpetua dilexi te,* et iterum Ioan. XVI-27: *Ipse enim Pater amat vos.*

Item manifestum est Deum amare omnia exsistentia, iuxta illud Sap. XI-25: *Diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti.* Etenim omnia exsistentia, in quantum sunt, bona

(1) De conformitate voluntatis humanae ad divinum beneplacitum, vide dicta in tractatu de Verbo incarnato, Thes. 27.

sunt. Voluntas autem Dei est causa omnium rerum, et sic oportet quod in tantum aliquid habeat esse aut quodcumque bonum, in quantum est volitum a Deo. Cuilibet igitur exsistenti Deus vult aliquod bonum. Unde patet quod Deus amat omnia quae sunt; amat tamen, non eodem modo ac nos. Quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab obiecto, amor noster quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius, sed e converso bonitas eius vel vera vel aestimata provocat amorem quo volumus conservari ei bonum quod habet, et addi quod non habet. Sed *amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus*, ut ait S. Thomas, q. 20, a. 2.

Hinc etiam apparet, Deum non aequaliter diligere omnia, ut ibidem dicitur, art. 3. Non quod actu magis intenso quosdam diligat, quosdam vero alios actu minus intenso, (omnia enim amat uno et simplici actu voluntatis, semper eodem modo se habente): sed quia alicui maius bonum vult, alii minus. Cum enim amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni maius bonum quam alteri.

Caeterum, praeter amorem et gaudium sive delectationem qua voluntas quietatur in bono possesso, nulla alia ex affectionibus nostris proprie in Deo esse potest, eo quod omnes aliae ex ratione suae speciei, aliquid important repugnans divinae perfectioni. Unde, si quando aliqua ex his Deo attribuitur in Scriptura, metaphorice attribuitur propter similitudinem effectuum. Nam « interdum voluntas ex sapientiae « ordine in illum effectum tendit, in quem aliquis ex passione « defectiva inclinatur; iudex enim ex iustitia punit, sicut ira- « tus ex ira. Deus enim aliquando dicitur iratus, in quantum « ex ordine suae sapientiae aliquem vult punire, secundum « illud Psalm. II-13: *Cum exarserit in brevi ira eius*. Miseri- « cors vero dicitur, in quantum sua benevolentia miserias ho- « minum tollit, sicut et nos propter misericordiae passionem « facimus idem; unde Psalm. CII-8: *Miserator et misericors « Dominus, longanimis et multum misericors*. Poenitens etiam « interdum dicitur in quantum secundum aeternum et immu- « tabilem providentiae suae ordinem facit quae prius destruxe- « rat, vel destruit quae prius fecit, sicut et poenitentia moti « facere inveniuntur: unde Gen. VI-6: *Poenitet me fecisse ho-*

« *minem*. Quod autem hoc proprie intelligi non possit, patet « per hoc quod habetur 1 Reg. XV-29: *Triumphator in Israel* « *non parcet, neque poenitudine flectetur* » (1).

§ 2.

Quod nunc attinet ad virtutes quae sunt in voluntate nostra, satis superque constat quod secundum rationem genericam, id est prout sunt habitus sive qualitates, nequaquam proprie Deo inesse possunt. Sed secundum quod dicunt speciales quasdam perfectiones voluntatis in ordine ad operationem, quaedam earum sunt, quae nullam in suo conceptu involvunt vel supponunt imperfectionem, et tales de Deo proprie praedicantur, sicut iustitia, liberalitas, magnificentia, aliaque eiusmodi. De ipsa autem Dei iustitia, haec pauca accipe desumpta ex Angelico in IV, Dist. 46, q. 1, a, 1.

Primo, distinguere oportet iustitiam *distributivam* a *commutativa*. Commutativa constituit aequalitatem inter datum et acceptum, ut scilicet aliquis tantum det alteri, quantum ab eo recepit. Distributiva autem constituit aequalitatem inter duos recipientes, quorum uterque recipit ab altero proportionaliter ad merita sua. «Iustitia proprie dicta, inquit S. Thomas ubi supra, aequalitatem constituit in acceptionibus et « donationibus, ut patet per Philosophum. Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo, secundum quod constituitur « aequalitas inter dantem et recipientem, ut scilicet accipiens « tantum accipiat a dante quantum accipere debet, et in hoc « consistit iustitia commutativa, utpote quae medium ponit « in emptionibus, et venditionibus, et omnibus retributionibus. Alio modo, secundum quod constituitur aequalitas inter « duos recipientes, secundum quod contingit ex hoc quod « uterque aequaliter accipit pro meritis, et in hoc consistit « iustitia distributiva. In prima ergo, scilicet commutativa « iustitia, requiritur aequalitas quantitatis, ut scilicet tantum « quisque accipiat quantum dedit secundum valorem... Sed « iustitia distributiva non requirit quantitatis aequalitatem, « sed proportionis tantum; non enim oportet ut distribuens « omnibus aequaliter distribuat, sed unicuique proportionaliter secundum suum modum ».

(1) L. 1 c. Gent. c. 91.

Secundo dicendum est rationem iustitiae distributivae proprie convenire Deo, quatenus « aequalitatem proportionis « servat in communicatione bonorum suorum, dans unicuique « secundum suum modum. Unde Dionysius dicit quod iustitia « laudatur in Deo in quantum omnibus secundum dignitatem « attribuit ». Verumtamen in hoc attendere oportet quod in rebus naturalibus, ipse modus uniuscuiusque est ab auctore naturae determinatus ; in voluntariis autem, quidquid est boni, est a Deo volente et promovente, quidquid vero mali, non est quidem a Deo volente, sed tamen permittente. Et ideo iustitia distributiva in Deo nihil aliud est quam voluntas dandi unicuique secundum regulam divinae suae sapientiae, in qua decenter ordinati inveniuntur diversi gradus rerum naturalium, decenter quoque provisa promotio quorumdam in bono, tum permissio casus aliorum ex abusu liberi arbitrii.

Tertio denique dicendum quod iustitia commutativa Deo competere non potest secundum propriam acceptionem, « quia « beneficia Dei semper excedunt meritum creaturae, sed tamen « servatur etiam proportionis quaedam aequalitas inter Deum « dantem et creaturam accipientem, in quantum scilicet ita se « habet ad suam superabundantiam, sicut creatura ad id quod « competit ei secundum suam parvitatem ». Aliis verbis, creatura nihil potest offerre Deo quod ita sit suum, ut non sit Dei potiori adhuc titulo. Rursus, illud ipsum quod ex suo offert, ultra condignum recompensatur a Deo. Nihilominus, quia Deus recompensat id quod dignum est, attenta habitudine magnificentiae atque superabundantiae eius ad parvitatem et indigentiam nostram, ideo « quidam modus commutativae « iustitiae in Deo invenitur respectu creaturae ». Sed horum amplior explicatio pertinet ad alia theologiae loca. Interim illud omnino in aperto est, non posse intercedere Deum inter et creaturam, iustitiam simpliciter, ita ut constituatur Deus debitor cuiuscumque. Etenim, ait Apostolus, *quis prior dedit illi, et retribuetur ei? Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia ; ipsi gloria in saecula.*

DE HIS QUAE PERTINENT AD INTELLECTUM SIMUL ET VOLUNTATEM.

« Consideratis his quae ad voluntatem absolute pertinent, « procedendum est ad ea quae respiciunt simul intellectum « et voluntatem ». Huiusmodi autem sunt *providentia* et *praedestinatio.*

Quaest. XXII.

## DE PROVIDENTIA DEI

Praenotiones hic necessariae convenienter accipi possunt ex consideratione habituum intellectus practici, inter quos recensetur et prudentia, cuius pars est providentia.

Sciendum igitur est quod habitus intellectus practici respiciunt tum factibilia tum agibilia. Differunt autem agibilia a factibilibus, quia *factibilia* dicuntur illa quae procedunt ab agente in exteriorem materiam, sicut scamnum vel domus; sed *agibilia* sunt ipsi actus humani in quantum huiusmodi, prout respectum habentes ad finem humanae vitae. Porro habitus intellectus practici respiciens rem exteriorem operabilem secundum quod in sua propria specie consideratur, *ars* dicitur. Habitus vero respiciens, primo quidem actus humanos prout ordinandos in finem ultimum, tum praeterea alia etiam extrinseca prout disponenda et perducenda in finem intentum ab operante, speciale sibi *prudentiae* nomen adscivit: et est quaedam virtus, si voluntas ad finem recte se habeat, secus si male. Est autem *providentia* pars prudentiae principalior, ut bene exponit S. Thomas, 2-2, q. 49, a. 6.

Haec nunc proportionaliter sunt applicanda Deo. Cum enim in omni re creata duo possint considerari, scilicet ipsa species eius absolute, et insuper ordo eius in finem, praesertim in finem ultimum qui est divina bonitas manifestanda: oportet ut ratio intellecta horum duorum in mente divina praeexsistat (1). Rationes igitur exemplares rerum secundum speciem

(1) « In re creata duo possunt considerari: scilicet ipsa species eius « absolute, et ordo eius ad finem; et utriusque forma praecessit in Deo. « Forma ergo exemplaris rei secundum suam speciem absolute, est idea. « Sed forma intellecta rei secundum quod est ordinata in finem, pro« videntia ». S. Thom. de Verit. q. 5, a. 1, ad 1um.

earum absolutam, pertinent ad *divinam artem,* nihilque aliud sunt quam *ideae,* de quibus sufficienter dictum est supra, Q. 15. Sed ratio exemplaris in qua relucet ordo perductionis creaturarum ad finem a Deo praeintentum, dicitur in Deo *providentia* (1).

Itaque providentia est in intellectu, sicut idea. Sed in hoc differt, quod idea ex sua formali ratione non praesupponit determinationem finis quae fit per voluntatem artificis: respicit enim artificiatum in sua absoluta specie consideratum. At vero providentia ordinate disponit res ad finem praestabilitum a providente, et adiunctam habet exsecutionis voluntatem, ita ut recte possit definiri: *ratio perductionis rerum in finem, in mente divina exsistens* (2). Quare, etsi idea comparetur ad effectionem creaturae sicut providentia ad eius gubernationem, de providentia tamen non tractavit S. Thomas in quaestionibus de scientia. Cuius ratio est, quia « *providentia includit et scientiam et voluntatem*, sed tamen essentialiter in « cognitione manet, non quidem speculativa, sed practica ». Quibus praemissis sit:

(1) Dicitur, inquam, in Deo *providentia,* potius quam *prudentia;* quamquam respondeat ei quod apud nos est prudentia. Ratio est quia apud nos, prudentia *per prius* respicit nostros proprios actus, prout in finem ordinandos. Et hoc in Deo esse non potest, quia actiones divinae quae sunt ipse Deus, non habent finem ad quem ordinentur, cum Deus sit ipse ultimus finis. Ad vitandam ergo aequivocationem, utimur nomine providentiae, quae non est nisi respectu rerum Deo subiectarum.

Notandum quoque, quod etsi providentia sit in eodem veluti ordine ac ideae, non tamen, quemadmodum plures ideae dicuntur, propter multiplices terminos ad quos in suo esse repraesentativo se porrigunt, sic etiam recte dicerentur plures providentiae. Ratio est quia providentia est multorum prout ad unum finem reducuntur; ideae sunt de pluribus in quantum sunt plura, in sua propria natura singillatim consistentia.

(2) Paulo aliter S. Thomas in I, D. 40, q. 3: *Ars gubernationis rerum,* sumendo artem pro ratione in intellectu practico concepta; gubernationem vero, pro perductione ad finem praeintentum.

## Thesis XXX.

(Art. 1-2).

**Est in Deo providentia, cui subduntur omnia, et speciali modo intellectuales creaturae.**

Esse in Deo providentiam, Scripturae apertissime docent: *Tua autem, Pater*, inquit Sap. XIV-3, *providentia gubernat*. Et ratio est quia Deus omnia creavit propter suam bonitatem, ut ex praemissis constat. Sed cuius est creare aliquid propter finem, eius est in finem ducere, ut non sit frustra. Ergo oportet Deum gubernare unumquodque a se creatum, et *adducere ad terminos suos,* ut dicitur Iob XXXVIII-20. Sed cum ipse sit causa rerum per suum intellectum, necesse est ut ratio intellecta cuiuslibet effectus in eius mente praeexsistat; ergo et idealis ratio deductionis uniuscuiusque rei et totius universi in ultimum finem: quod est, esse in eo providentiam. « Et assimilatur providentia ista qua Deus mundum « gubernat, providentiae oeconomicae qua quis gubernat fa- « miliam, vel politicae qua quis gubernat civitatem aut re- « gnum, per quam aliquis ordinat actus aliorum in finem. « Non enim potest esse in Deo providenti arespectu sui ipsius, « cum quidquid est in eo, sit finis, non ad finem » (1).

Quod autem providentiae Dei omnia subdantur, facile constat, quia tantum se extendere debet Dei gubernatio, quantum se extendit causalitas eius, ut in suis operibus nihil relinquat ad finem irreductum. Sed causalitas Dei se extendit ad omnia quae sunt, ergo et eius gubernatio. Cum igitur gubernatio nihil aliud sit quam exsecutio providentiae, si omnia a Deo gubernantur, omnia profecto providentiae ipsius subesse dicenda sunt.

Patet denique quod speciali modo et titulo intellectuales creaturae providentiae subiiciuntur. Etenim, ut dicitur de Verit. q. 5, a. 5, quanto aliquid est propinquius primo principio, tanto nobilius sub ordine providentiae collocatur. Inter omnia vero alia, spirituales substantiae magis primo principio appropinquant; unde et eius imagine insignitae dicuntur. Et

(1) De Verit. q. 5, a. 2 in corp.

ideo, a divina providentia non solum consequuntur quod sint provisae, sed etiam quod provideant; et haec est causa quare habent suorum actuum electionem, non autem caeterae creaturae quae sunt provisae tantum, et non providentes.

Hinc etiam oportet ut quoad entia rationalia, sit duplex ille ordo de quo dictum est supra: unus principalis et primarius, voluntate antecedente volitus, quo ducuntur ad glorificationem divinae bonitatis per propriam ipsorum beatitudinem; alter, supposita defectione liberi arbitrii, prorsus inevitabilis, et voluntate solum consequente intentus, quo deputantur ad poenam in ostensionem iustitiae Dei. Et ideo, providentia respectu creaturae intellectualis, vel est ratio perductionis eius in ultimum et consummatum bonum quod est beatitudo, vel est praescientia et permissio defectionis, quam consequitur poenae praeparatio; et utroque modo datur *ratio ordinis in finem* a rebus separatum qui est Deus ipse.

## COROLLARIUM I.

(Art. 3).

**Deus immediate omnibus rebus providet quantum ad praemeditationem ordinis, sed ita immediate, ut providerit unum effectum tamquam ab alio dependentem, et eventum unum per causas medias procurandum. Unde divina providentia, nedum excludat activitatem creatorum agentium sive naturalium sive liberorum, eam potius facit ad ordinis exsecutionem omnino requisitam.**

Cum in quolibet providente duo considerare oporteat, ait Angelicus l. 3 c. Gent. c. 94, scilicet ordinis praemeditationem, et praemeditati ordinis exsecutionem in rebus quae providentiae subduntur, (quorum primum ad cognoscitivam virtutem pertinet, aliud vero ad operativam): hoc inter utrumque differt, quod in praemeditando ordinem, tanto est providentia perfectior, quanto magis ad minima quaeque protenditur. Sicubi enim nos in iis quae sunt a nobis disponenda, singulorum ordinem praemeditari non valemus, id quidem ex defectu cognitionis provenit, quae multa in uno complecti et ad unum reducere non sufficit. Caeterum valde imperfectus in providendo ille ab omnibus haberetur, cuius provisio ad sola generalia sese porrigeret.

At nunc de ordinis exsecutione non est eadem ratio, sed tanto perfectior est providentia gubernantis, quanto minus ad infima descendit, et per plura ministeria suam explicat activitatem. Nam et ipsa ministeriorum ordinata dispensatio ad pulchritudinem provisi ordinis confert quam plurimum, et magnitudo virtutis activae eo melius ostenditur, quo plures alias causas sui efficit participes. In Deo autem summa perfectio est, et sapientiae in ordinando, et virtutis in agendo. Oportet igitur ut per sapientiam suam, ordinem omnium etiam minimorum, ipse disponat; dispositionem vero praeconceptam rebus imponat, non ut per se solum agens, sed sicut virtus universalis et altior per inferiores et particulares virtutes. Sunt itaque causae mediae, tam naturales quam liberae, divinae providentiae exsecutrices.

Per hoc excluditur error eorum qui dixerunt et dicunt, immobilitatem divinae providentiae excludere utilitatem orationis. Etenim inter causas secundas quae in providentiae ordine praeparantur ad certos effectus, inveniuntur etiam *causae impetrativae*, iuxta illud Psalm. CXLIV-18: *Voluntatem timentium se faciet, et deprecationem eorum exaudiet*, *et salvos faciet eos;* et rursus, Matth. VII-8: *Qui petit accipit, et qui quaerit invenit, et pulsanti aperietur.* Valent autem orationes, non tantum ad ea obtinenda quae a solo Deo immediate operante pendent, sed et ad alia multa quorum causae proximae sunt agentia etiam naturalia. Nec dicas quod agentia naturalia sunt ad unum determinata, et ex necessitate producunt effectus suos. Nam in primis, ordo naturae potest a Deo per miraculum immutari, ut nunc suppono ex certissimo theologiae simul et sanae philosophiae dogmate. Porro, hoc ipsum quod aliquis effectus quandoque divinitus fiat praeter ordinem rebus inditum, provisum esse potuit ut dependens ab oratione rationalis creaturae. Dicitur enim Isai. XXVIII, 1-5, quod Isaias ex mandato Domini locutus est ad Ezechiam: *Haec dicit Dominus: Dispone domui tuae, quia morieris tu*, *et non vives*, pro quanto scilicet in naturalibus causis erat mors iam determinata. Et post orationem Ezechiae: *Factum est verbum Domini ad Isaiam dicens: Vade*, *et dic Ezechiae...... audivi orationem tuam.... ecce adiiciam super dies tuos quindecim annos.* At vero, seclusa etiam omni necessitate miraculi, dicenda est orationis efficacia ad eventus quoque naturales

sese extendere. Ratio est quia eventus etiam naturales, puta germinatio fructuum, opportunum pluviae sufficientis auxilium, aliaque eiusmodi, pendent naturaliter a plurimarum concursu causarum. Porro etsi singulae sint determinatae ad unum, harmonicus tamen earum concursus contingens est, et fortuitus quidem quoad nos, sed non quoad Deum qui salvis legibus naturalibus, uno vel altero modo disponit accidentales habitudines virium physicarum ad invicem : ita scilicet ut in una regione proveniat fertilitas et abundantia, vel e contra sterilitas et inopia. Sed et idem sentiendum de salubritate aeris, de tempestatum occurrentia, aliisque innumeris vel necessitatibus vel periculis pro quibus Ecclesia preces fundere consuevit. Si enim hoc ipsum quod tali petenti hoc concedatur, sub ordine divinae providentiae cadit, ergo simile est dicere, non esse orandum ut aliquid consequamur a Deo quia ordo suae providentiae est immutabilis, ac si diceretur quod non esset ambulandum ut perveniamus ad locum, nec comedendum ut nutriamur : quae omnia patet esse absurda. In summa, valent orationes, non quasi ordinem aeternae dispositionis immutantes, sed quasi sub tali ordine, etiam ipsae exsistentes (1).

## COROLLARIUM II.

(Art. 4).

**Providentia quibusdam rebus necessitatem imponit, non autem omnibus, ut quidam crediderunt.**

Ratio est quia providentia nihil aliud est quam quaedam idea ordinis, quae cum prius ratione in scientia simplicis intelligentiae apud Deum eluceret, adiuncta voluntate transiit in rationem exsequendam. Sed in scientia simplicis intelligentiae videtur unumquodque ut exoriens a causis necessariis vel liberis, pro suo modo necessitatis vel contingentiae. Adiunctio autem voluntatis non mutat dictum ordinem et modum causarum, sed facit duntaxat ut sit iam actu praeparatus idem ipse causarum ordo, qui prius mere possibiliter se habebat. Impossibile igitur est ut providentia Dei quam

(1) Cf. S. Thom. l. 3 c. Gent. c. 96.

exsequitur potentia gubernatrix, imponat necessitatem actibus liberis, quibus praeparatae sunt causae contingentes et ad utrumlibet se habentes.

## QUAEST. XXIII-XXIV.

## DE PRAEDESTINATIONE

« Post considerationem divinae providentiae, agendum est « de praedestinatione et de libro vitae ».

### § 1.

**De praedestinatione praenotiones.** — Prae primis consideranda est significatio huius nominis *destinare,* graece *ορiζειν* Porro, nihil aliud significare videtur, nisi rem aliquam mente et consilio ordinare ac transmittere in aliquem finem. Unde superior quispiam de subdito suo dicere solet se eum destinare cathedrae, vel ministerio animarum, etc. Quo quidem loquendi modo ostendit esse apud se conceptam rationem transmissionis talis subditi ad tale officium, cum voluntate exsequendi. Et haec est quaedam providentia in mente superioris exsistens, seseque habens ut directiva exsecutionis pro tempore opportuno.

Omissis autem iis quae de destinatione in genere notari possent, ad praedestinationem divinam prout nobis in Scripturis proponitur, statim assurgendum est. Et primo quidem, praedestinatio divina significat aliquid aeternum et Deo immanens. Unde in Scripturis dicitur esse ante saecula, ante mundi constitutionem, ante tempora saecularia, per quem loquendi modum solet apud scriptores sacros aeternitas designari. Insuper, proponitur nobis ut ratio sive idea regulativa gubernationis qua quosdam adducit Deus in finem vitae aeternae, iuxta illud ad Rom. VIII-30: *Quos autem praedestinavit, hos et vocavit; et quos vocavit, hos et iustificavit; quos autem iustificavit, illos et glorificavit:* hoc est, vocat, iustificat, glorificat, secundum quod in sua praedestinatione sempiterna fuit ordinatum.

Est igitur divina praedestinatio, quaedam Dei providentia, seu quaedam *ratio ordinis aliquorum in finem, in mente divina*

*exsistens*. Verum addit supra providentiam in communi, certas determinationes quae ad quatuor sequentia puncta reduci possunt et reducuntur. — Nam *primo,* providentia in communi se extendit ad omnia entia; praedestinatio ad solas creaturas rationales, et quidem non ad omnes, sed ad aliquas tantum. — *Secundo*, providentia in communi est ratio ordinis creaturae in finem qui est Deus glorificandus, sive ordo ille impleatur per beatitudinem creaturae, sive impleatur per iustam eius damnationem. Praedestinatio non est nisi ad finem salutis creaturae. — *Tertio,* providentia in communi abstrahit ab hoc quod finis sit supernaturalis vel non. Praedestinatio dicitur respectu solius finis supernaturalis, i. e. vitae aeternae quae in visione Dei consistit. — *Quarto*, providentia in communi disponit media, etiam ad finem quem Deus alicui vult voluntate tantum conditionata et antecedente. Praedestinatio, nonnisi ad finem quem Deus alicui vult voluntate absoluta, adeoque non continet ordinem in finem vitae aeternae, nisi ut coniunctum cum consecutionis eventu (1).

Ideo praedestinatio recte definitur a S. Thoma, Quaest. 23 a. 1: *Ratio transmissionis quorumdam in finem vitae aeternae in Deo exsistens*. Quae quidem definitio coincidit cum illa alia quam ponit Augustinus, de dono persever. c. 14: « Haec est « praedestinatio sanctorum, nihil aliud: *praescientia scilicet et*

(1) « Praedestinatio quantum ad duo a providentia differt. Providen-« tia enim dicit universaliter ordinationem in finem; unde se extendit ad « omnia quae a Deo in finem aliquem ordinantur, sive sint rationabilia « sive irrationabilia, sive bona sive mala. Praedestinatio autem respicit « tantum illum finem qui est principalis rationali creaturae, utpote gloriam; « et ideo praedestinatio non est nisi hominum, et eorum quae spectant « ad salutem. Differt etiam alio modo. In qualibet enim ordinatione ad « finem est duo considerare: scilicet ipsum ordinem, et exitum vel even-« tum ordinis; non enim omnia quae ad finem ordinantur, finem conse-« quuntur. Providentia ergo ordinem in finem respicit tantum; unde per « providentiam Dei omnes homines ad beatitudinem ordinantur. Sed prae-« destinatio respicit etiam exitum vel eventum ordinis; unde non est nisi « eorum qui gloriam consequuntur. Sicut igitur se habet providentia ad « impositionem ordinis, ita se habet praedestinatio ad ordinis exitum vel « eventum: quod enim aliqui finem gloriae consequuntur, non est princi-« paliter ex propriis viribus, sed auxilio gratiae divinitus datae ». S. Thom. de Verit. q. 6, a. 1, in corp.

« *praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur qui-* « *cumque liberantur* ». Loco enim *transmissionis* creaturae rationalis in finem vitae aeternae, posuit Augustinus beneficia Dei quibus certo et infallibiliter procuratur dicta transmissio; neque enim aliter fit aut fieri potest, quam per gratiae auxilia. Et similiter, id quod in priori definitione dicitur *ratio transmissionis,* dicitur nunc praescientia et praeparatio: praescientia quidem, prout est ratio quaedam in intellectu exsistens: praeparatio vero, prout est ratio in intellectu, adiuncta voluntate exsequendi, propter praesuppositam volitionem finis.

**De reprobatione praenotiones.** — Sicut est quaedam providentiae pars respectu eorum qui divinitus efficaciter ordinantur in aeternam salutem, ita est quaedam alia respectu illorum qui decidunt ab hoc fine. Dicitur autem *reprobatio.* Hinc oportet concipere praedestinationem et reprobationem tamquam se habentia ad duos terminos oppositos, qui sunt perventio quorumdam in finem supernaturalis beatitudinis, et defectio aliquorum aliorum ab eodem. Primum autem Deus et vult et operatur: quo fit ut praedestinatio dicatur *praescientia et praeparatio,* iuxta mox praemissa. Alterum autem, ratione culpae Deus nec operatur nec vult, sed permittit tantum: unde reprobatio dicenda est *praescientia et permissio,* scilicet finalis defectionis rationalis creaturae. Neque enim praedestinatio et reprobatio inter se distingui possunt ex parte praescientiae, cum omnium pariter bonorum et malorum sit in Deo certissima praescientia. Oportet igitur ut differant per hoc, quod praedestinatio est praescientia coniunctam habens efficacem voluntatem eius quod praescitur, (in quo consistit ratio praeparationis), reprobatio vero voluntatem mere permissivam, tametsi includat ulterius voluntatem puniendi. « Reprobatio *non nominat praescientiam tantum*, sed aliquid addit secundum ra- « tionem.... (scilicet) *voluntatem permittendi* aliquem cadere in « culpam, et inferendi damnationis poenam pro culpa » (1).

## § 2.

**Circa notionem praedestinationis et reprobationis, quid distet inter veteres scholae Principes et plures recentiores theologos.** — Si quis bene consideret notionem praedestinationis prout ex

(1) S. Thom. 1, q. 23, a. 8 in corp.

SS. Augustino et Thoma hucusque fuit exposita, facile intelliget praedestinationem formaliter reponi in intellectu, tametsi praesupponat et coniunctum habeat actum voluntatis. « Prae-« destinatio, inquit S. Thomas (1), secundum rationem prae-« supponit electionem, et electio dilectionem. Cuius ratio est, « quia praedestinatio est pars providentiae. Providentia autem, « sicut et prudentia, *est ratio in intellectu exsistens* praeceptiva « ordinationis aliquorum in finem. Non autem praecipitur « aliquid ordinandum in finem, nisi praeexsistente voluntate « finis. Unde praedestinatio aliquorum in salutem aeternam « praesupponit secundum rationem quod Deus illorum velit « salutem, ad quod pertinet electio et dilectio. Dilectio qui-« dem, in quantum vult eis hoc bonum salutis aeternae, nam « diligere est velle alicui bonum; electio autem, in quantum « hoc bonum aliquibus prae aliis vult.... Et sic patet quod « dilectio praesupponitur electioni secundum rationem, et « electio praedestinationi ». Et alibi (2) idem S. Doctor dicit: « *Praedestinatio in actu rationis consistit dirigentis vel ordi-« nantis in finem*. Sed ad directionem in finem praeexigitur « voluntas finis: nullus enim aliquid in finem ordinat, quod « non vult.... Finis autem in quem praedestinatio ordinat, « non est universaliter consideratus, sed secundum compa-« rationem eius ad illum qui finem ipsum consequitur, quem « oportet esse distinctum apud diligentem ab his qui finem « illum non consequuntur. Et ideo praedestinatio praesupponit « dilectionem, per quam Deus vult (absolute) salutem ali-« cuius.... Praeexigitur etiam electio, per quam ille qui in « finem infallibiliter dirigitur, ab aliis separatur qui non hoc « modo in finem diriguntur ». Hucusque S. Thomas. Nunc autem satis commune est apud recentiores, ut praedestinatio dicatur *formaliter* consistere in actu voluntatis, id est in voluntate absoluta dandi gratiam et gloriam. Unde Suarez, de Praedest. l. 1, c. 17 in fine: « Nomine praedestinationis *de-« cretum voluntatis divinae* dandi gratiam et gloriam semper « intelligemus, sive illa vox (praedestinationis) etiam ad in-« tellectum adaptari possit, sive non ».

Neque in hoc forsitan tanti momenti diversitas exsisteret,

(1) S. Thom. ibid. a. 4 in corp.

(2) S. Thom. de Verit. q. 6, a. 1 in corp.

nisi ex formali ratione praedestinationis dependeret assignatio eius in quo consistit reprobatio. Cum enim praedestinatio et reprobatio velut duo opposita e regione sibi respondeant, si formale constitutivum praedestinationis reponitur in voluntate absoluta dandi gratiam et gloriam, consequens esse videbitur, reprobationem *primo* consistere in absoluta voluntate denegandi gloriam, aut certe ad illam non eligendi. Quo posito, reprobatio non est amplius simplex praescientia et permissio defectionis quorumdam ab ultimo fine, quam consequitur voluntas inferendi pro culpa poenam damnationis, sed mutato sensu vocis, multis aequivocationibus datur occasio, et ut alia mittam inconvenientia, tota materia intricatissimis miscetur opinionibus.

Et certe, accipiendo nunc reprobationem pro decreto voluntatis, contra fidem catholicam esset ponere reprobationem positivam antecedentem, id est, voluntatem antecedentem deputandi quosdam ad gehennam. Foret enim non satis detestandus error Calvini dicentis Deum aliquos necessitare ad peccandum, quos ad infernum ex mero suo beneplacito voluntate absoluta destinavit. Hinc plures ex recentioribus theologis nullam aliam agnoscunt reprobationem praeter eam quae consequitur praevisionem demeritorum. Et quia reprobatio et praedestinatio sibi invicem in eodem rationis signo correspondent, debuerunt etiam statuere electionem ad gloriam non esse nisi propter praevisa merita absolute futura. Ast alii existimantes electionem ad gloriam ex praevisis meritis, nec cum Scripturarum asseverationibus, nec cum firma rataque sententia eorum doctorum qui in hac materia praecipua pollent auctoritate, satis posse conciliari (1): coacti sunt duplicem reprobationem distinguere: *negativam* unam quae est antecedens, et respondet praedestinationi ad gloriam in ordine intentionis consideratae : *positivam* alteram quae est consequens, et ex praeviso peccato ortum habet. Porro (quod maxime ad claritatem dicendorum notari debet), *reprobatio ista antecedens* non ideo ab istis auctoribus *negativa* dicitur, quasi non consisteret in positivo aliquo actu divinae voluntatis. Ait enim Suarez de praedest. l. 5, c. 4, n. 5: « Probabilius

(1) Vide quomodo loquatur Bellarminus in suis Controversiis *de gratia et libero arbitrio*, l. 2, c. 9 et seq.

« censeo, Deum in illo signo (antecedente) ita non elegisse « reprobos ad gloriam, ut positivum actum voluntatis habue- « rit non eligendi illos, seu volendi non eligere, quod non « latuit Scotum ». Sed in tantum dicitur ab eis negativa, in quantum nondum habet pro obiecto positivam damnationis poenam, sed solum aliquam negationem. Consistit enim iuxta auctores illos, in voluntate antecedente praescientiam et permissionem peccati, per quam Deus vult, vel excludere quosdam a gloria tanquam a beneficio indebito (1), vel non eligere illos ad vitam aeternam (2). Verum, cum haec eadem voluntas sit deinde ratio decernendi iis qui antecedenter negative reprobantur, aut praedeterminationes ad materiale peccati, aut saltem auxilia quae in scientia media praevidentur inefficacia ad salutis effectum, reprobationi positivae omnino aequivalere videtur. Unde non immerito huic modo dicendi plurimi totis viribus repugnant.

Nos igitur firmam semper retinebimus *reprobationis* notionem quam S. Thomas tradidit, prout scilicet reprobatio per se primo dicit praescientiam et permissionem casus aliquorum. Quoties tamen sermo erit de *reprobatione negativa antecedente*, relinquemus huic locutioni sensum quem sui inventores ei attribuerunt, intelligendo per huiusmodi reprobationem. voluntatis decretum non admittendi quosdam ad gloriam. Et haec quidem semel pro semper notata velim, ad tollendas aequivocationes quae alias facile possent occurrere.

**Alia diversitas circa intellectum praedestinationis.** — Frequens est apud recentiores theologos distinctio praedestinationis in praedestinationem adaequate spectatam et inadaequate spectatam, scilicet, vel ad gratiam praecisive, vel ad consequentem gloriam. Sed definitio ex SS. Augustino et Thoma superius exposita aliud suadere videtur. Apparet enim praedestinationem, si proprie de praedestinatione loquamur, consistere in indivisibili, quia transmissio alicuius in finem vitae aeternae comprehendit indivisibiliter complexum vocationis, iustificationis, finalis perseverantiae, et consequentis glorificationis. Equidem verum est plura praeparari in praedestinatione Dei, sed singula beneficia non cadunt sub praedestinatione

(1) Sic Didacus Alvarez, et neo-Thomistae communiter.

(2) Sic Suarez, loco superius citato, et ii qui ipsum sequuntur.

formaliter accepta, nisi prout considerantur in sua concatenatione ad invicem ab initio vitae usque ad terminum eius: sicut etiam verum est quod aliqua domus continet multas partes, sed nulla pars seorsum habet rationem domus, non tectum, non muri, non fundamenta. Quapropter non videtur recipienda distinctio introducta circa praedestinationem ad gratiam praecisive a gloria. Licet enim sit in Deo concepta ratio uniuscuiusque beneficii electae creaturae ordinate conferendi, et quidem conferendi eo ipso modo quo est in praedestinatione praeparatum, tamen praeparatio solius gratiae non est praedestinatio, quia non amplius consideratur ratio *transmissionis in finem*, quod est de intellectu praedestinationis.

Superest ut priusquam ad singulorum articulorum explanationem descendamus, variae sententiae in quas abierunt theologi, paucis recenseantur.

## § 3.

**De praedestinatione variae sententiae.** — In primis oportet removere errorem historicum qui apud multos vim cuiusdam inveterati praeiudicii obtinuit. Non raro enim legitur assertum instar indubiae veritatis, dissidium inter scholam Bannezii et scholam Molinae versari circa praedestinationem, an scilicet dicenda sit ante vel post praevisa merita. Sed qui hoc dicunt, valde parum se versatos ostendunt in lectione theologorum. Certo enim certius ad Scholam Molinae pertinet imprimis ipse Molina; pertinet et Bellarminus, Suarez, Conink, Antoine, aliique plurimi qui omnes stant simul cum Thomistis pro praedestinatione non ex praevisis meritis, tametsi non omnes eodem modo rem explicent, ut videbimus. Ergo dissidium inter utramque scholam, totum est in iis quae superius iam fuerunt disputata: dum alii fundant divinam praescientiam quae in praedestinatione quocumque tandem modo includitur, super decreta praedeterminantia; alii vero minime, prout fuit expositum cum de scientia media ageretur. — Nunc autem ii qui scientiam mediam propugnant, in tres classes dividuntur.

Alii, duce Suarezio, ponunt praedestinationem ante omnem praescientiam tam futurorum quam futuribilium. Per ipsos

enim primum signum praedestinationis est actus voluntatis quo Deus absolute vult quosdam salvare, et absolute vult quosdam alios ad gloriam non eligere. Consequenter vero invenit divinus intellectus in infinitis thesauris suae scientiae mediae auxilia efficacia pro electis, inefficacia pro non electis. Ex quo fit ut modus iste praedestinationis ante praevisa merita, reducatur in facto ad modum illum quem ponunt recentiores Thomistae post Bannezium : pro quanto adstruit gratuitam electionem ad gloriam simul cum antecedente reprobatione negativa (sensu supra indicato), id est cum aequivalenti exclusione quorumdam a beatitudine, nulla sumpta occasione ex demeritis praevisis.

Alii, Vasquezio duce, in extremum abeunt oppositum, ponentes praedestinationem pariter et reprobationem consequi praescientiam meritorum absolute futurorum. Et licet confiteantur secundum fidem, praedestinationem *ad gratiam* non esse nisi ex Dei miserentis proposito, praedestinationem tamen *ad gloriam* praecisive spectatam minime gratuitam esse volunt.

Alii demum consistunt in medio. Volunt enim praelucere decreto electionis quo eliguntur electi, praescientiam omnium omnino futuribilium. Nunc autem, quod inter infinitos ordines qui sibi in sua aeterna scientia praesentantur, voluerit Deus ordinem illum in quo hi homines potius quam illi praesciuntur salvandi, decreveritque exsecutionem huiusmet ordinis prae aliis possibilibus in quibus iidem homines praesciebantur defecturi : nulla omnino ratio datur aut dari potest, praeter gratuitum amorem seu praedilectionem qua divina bonitas liberrime aliquos prosequitur. Unde statuitur contra Vasquezium gratuita quorumdam ad gloriam electio, cui tamen, contra Suarezium, nulla respondet antecedens aliorum negativa reprobatio, prout suo loco late declarabitur. Huius ultimae sententiae est Molina, cui plene subscribimus et ideo, sit :

## PROPOSITIO GENERALIS

*Quoad praedestinationem, placet doctrina quam conformiter ad principia summorum Doctorum Augustini et Thomae docuit Molina in libro Concordiae, Quaest. 23, art. 4 et 5, Disp. 1.*

*Membr. XI*, dicens: « *Praeexsistente in Deo ante omnem actum* « *liberum suae voluntatis ratione eius ordinis rerum, auxilio-* « *rum, et circumstantiarum, quem ex sua parte elegit, necnon* « *infinitorum aliorum qui sua omnipotentia esse poterant: prae-* « *vidente item, quid in unoquoque eorum pro libertate arbitrii* « *creaturarum esset futurum ex hypothesi...: utique, neque quod* « *Deus hunc potius ordinem elegerit quam alium, eumque exse-* « *cutioni ex parte sua mandare constituerit, nec proinde quod in* « *Christo hos potius elegerit ad vitam aeternam quam alios...,* « *ulla datur causa, ratio, aut conditio etiam sine qua non, ex* « *parte usus liberi arbitrii ipsorum aut aliorum praevisi, ob* « *quam illos praedestinaverit, volueritve illis ea media per quae* « *praevidebat perventuros illos in vitam aeternam, aut cur po-* « *tius haec ipsa voluerit eis quam aliis; sed id totum in solam* « *liberam ac misericordem voluntatem Dei est referendum, qui* « *pro solo suo beneplacito id ita voluit* ».

Haec, inquam, est positio generalis quam pro nostro posse deinceps illustrabimus, descendendo ad explanationem singulorum articulorum S. Thomae.

## Thesis XXXI.

(Art. 1).

**Est in Deo salvandorum praedestinatio, id est, ratio transmissionis eorum in finem vitae aeternae. Est et aliorum reprobatio, id est praescientia et permissio defectionis ipsorum ab eodem fine.**

§ 1.

Praedestinationis exsistentiam expressa Scripturae testimonia attestantur, speciatim vero illud Apostoli, Rom. VIII, 29-30: « Quos autem praedestinavit, hos et vocavit, et quos « vocavit, hos et iustificavit; quos autem iustificavit, illos et « glorificavit ». Nam certe, praedestinare nihil aliud est quam praeconcipere ordinem perductionis alicuius rei ad eum finem ad quem a praedestinante deputatur. Quamnam autem perductionem respiciat praedestinatio nunc ab Apostolo asserta, explicant verba sequentia: *vocavit, iustificavit, glorificavit.* Sed his verbis procul dubio significatur transmissio quorumdam

in vitam aeternam. Exsistit igitur in Deo, teste Apostolo, ratio praeconcepta perductionis salvandorum in finem gloriae, et haec est sanctorum praedestinatio. Unde Augustinus praelaudatum Apostoli testimonium commentans ait: « Electi sunt « itaque ante mundi constitutionem (ii qui salvantur), ea prae« destinatione in qua Deus sua futura facta praescivit; electi « sunt autem de mundo ea vocatione qua Deus id quod prae« destinavit, implevit. Quos enim praedestinavit, ipsos et vo« cavit, illa scilicet vocatione secundum propositum. Non ergo « alios, sed quos praedestinavit, ipsos et vocavit; nec alios, « sed quos ita vocavit, ipsos et iustificavit; nec alios, sed « quos praedestinavit, vocavit, iustificavit, ipsos et glorifica« vit » (1). Accedit et evidens ratio theologica. Nam Deus aliquos perducit per operationem gratiae in finem supernaturalis beatitudinis. Sed omnium quae facit Deus in tempore, exsistit ratio aeterna apud ipsum. Ergo esse debet in Deo aeterna ratio perductionis sanctorum in gloriam, ac per hoc, de praedestinationis veritate nullus remanere potest locus ambigendi.

Haec etiam veritas ad fidem catholicam omnino pertinet, nam etsi non inveniatur directe definita in aliquo concilio oecumenico vel aliqua bulla pontificia, totius tamen Ecclesiae constans manifestaque praedicatio profecto est loco formalissimae definitionis. Accedit quod semipelagiani ut haeretici semper habiti sunt, hoc etiam nomine, quia divinam praedestinationem reiiciebant. Ideoque Augustinus l. de dono perseverantiae c. 19, citatis primum testimoniis praecedentium doctorum, Cypriani videlicet, Ambrosii, et Gregorii Nazianzeni, subdit: « Isti tales tantique doctores dicentes non « esse aliquid de quo tamquam de nostro, quod nobis Deus non « dederit, gloriemur; nec ipsum cor nostrum et cogitationes « nostras in potestate nostra esse; et totum dantes Deo atque « ab ipso nos accipere confitentes, ut permansuri convertamur « ad eum; ut id quod bonum est, nobis quoque videatur « bonum, et velimus illud; ut honoremus Deum et recipiamus « Christum; ut ex indevotis efficiamur devoti et religiosi, ut

(1) Aug. de praedestin. SS. c. 17. — Hic nota quod *vocatio secundum propositum,* iuxta Augustinum, est vocatio quae fuit praevisa efficax. Item, iustificatio de qua in praesenti, est iustificatio propria salvandorum, quae scilicet finali perseverantiae coniungitur.

« in ipsam Trinitatem credamus, et confiteamur etiam voce « quod credimus: haec utique gratiae Dei tribuunt, Dei mu« nera agnoscunt, ab ipso nobis, non a nobis esse testantur. « Numquid autem quisquam eos dicturus est ita confessos « istam Dei gratiam, ut auderent negare eius praescientiam, « quam non solum docti, sed indocti etiam confitentur? Porro « si haec ita Deum noverant dare, ut non ignorarent eum « daturum se esse praesciisse, et quibus daturus esset non « potuisse nescire: procul dubio *noverant praedestinationem*, « *quam per Apostolos praedicatam, contra novos haereticos ope*« *rosius diligentiusque defendimus* ».

Observandum denique est, praedestinationem non esse nisi in praedestinante; unde signanter diximus esse *in Deo* salvandorum praedestinationem. Et ratio est aperta, dato quod praedestinatio sit pars providentiae. Quippe providentia non est in rebus provisis, sed in intellectu provisoris, adiuncta voluntate. Unde diligenter distingues praedestinationem ipsam a passiva eius exsecutione quae utique non est nisi in praedestinatis, uti per se satis superque constat.

§ 2.

Esse etiam in Deo reprobationem, facili argumento demonstratur. Oportet enim ut in Deo sit ab aeterno praescientia et voluntas permissiva eorum omnium quae in tempore fieri permittit. Sed Deus permittit quosdam a vita aeterna per finalem permanentiam in statu peccati, excidere. Ergo oportet ut huius defectionis praescientia et permissiva voluntas in eo fuerit ab aeterno, et haec est reprobatio.

Ad rem Molina, Concord. q. 23, a. 3: « Esse in Deo re« probationem, ex Scripturis Sanctis adeo est manifestum, ut « salva fide negari non possit. Dicitur enim Malach. I, et « Rom. IX : *Iacob dilexi, Esau autem odio habui.* Ostendensque « Paulus nullam iniquitatem esse in Deo, propterea quod « quosdam praedestinaverit, alios vero reprobaverit, subiun« git: *Numquid dicit figmentum ei qui se finxit, quid me fecisti* « *sic? An non habet potestatem figulus luti, ex eadem massa fa*« *cere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam?* « *Quod si Deus volens ostendere iram, et notam facere potentiam* « *suam, sustinuit in multa patientia vasa irae apta in interitum,*

« *ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae* « *praeparavit in gloriam*, etc. Denique ex sacris litteris con- « stat, multos propter sua peccata excludi a vita aeterna, et « cruciatibus aeternis puniri. Cum ergo id Deus non ex tem- « pore, sed ex aeternitate constituerit, fit ut sit apud Deum « aeterna reprobatio quorumdam, sicut etiam apud eumdem « est quorumdam aliorum aeterna praedestinatio » (1).

(1) Quoad textum: *Iacob dilexi, Esau autem odio habui,* nota bene quomodo signanter dicat Molina: « Dicitur Malach. I, et Rom. IX ». Appellat scilicet, tum ad prophetam, tum ad apostolum prophetam interpretantem. Et si quidem solum prophetam haberemus, et solum sensum quem in eo verba litterae important: sic inepte omnino locus ille Scripturae in praesenti quaestione afferretur. Quia nec de praedestinatione ad gloriam aeternam, nec de reprobatione in ordine ad futuram beatitudinem, littera ista agit. Et hoc *dogmatici* non ignorant.

Alludit propheta ad id quod narratur in Genesi de duobus geminis qui collidebantur in utero matris, dum Rebecca consulens Dominum, accepit hoc responsum: *Duae gentes sunt in utero tuo, et duo populi ex ventre tuo dividentur, populusque populum superabit, et major serviet minori.* Quatenus scilicet, sic disponebat Deus de duobus fratribus, antequam quidquam boni egissent vel mali, ex mero suo beneplacito: ut qui posterior nasciturus erat, praeferretur primogenito, seu prius nascituro: idque in ordine ad temporales promissiones domui Abrahae factas: in ordine ad possessionem terrae Chanaan lacte et melle manantis, ad praepotentiam gentis Israeliticae ex Iacob ortae, supra gentem Idumaeorum ortam ex Esau: in ordine quoque ad Messiam ex semine Iacob nasciturum. Secundum hoc, inquam, ad litteram accipitur illud: *Maior serviet minori*, vel: *Iacob dilexi, Esau autem odio habui*, id est, minori amore amavi, qui in comparatione dilectionis qua dilexi Jacob, odium videretur. Et utrobique sermo est de illa dilectione Dei, ex qua temporale bonum provenit creaturae. Ut iterum dicam, haec non ignoramus.

Sed scimus etiam quod omnia *in figura contingebant illis,* et quod praeter sensum litteralem qui subest verbis, est quoque sensus spiritualis qui subest rebus per verba significatis. Hic autem, sensum spiritualem accipimus, non ex nobis, sed ex Apostolo, qui dilectum Iacob et reprobatum Esau typice interpretatur de iis quae contingunt in distributionibus donorum gratiae: secundum quod Iacob figuram gerebat eorum qui praeparantur in vasa misericordiae, Esau vero eorum qui sustinentur tamquam vasa irae. Et hoc satis apparet ex iis quae de cap. 9 epistolae ad Romanos subiungit Molina. Non ergo habent biblici unde dogmaticos reprehendant.

Animadvertes autem in praecitatis verbis Apostoli, Rom. IX, 22-23, comparationem figuli minime adduci, quasi Deus faceret reprobos sicut figulus facit vasa in contumeliam. Sed comparatio id tantum inculcat, Deum scilicet esse dominum suorum beneficiorum, et largiri prout vult, alii quidem efficacem gratiam qua quis fit in honorem, alii vero gratiam pure sufficientem, non impediendo de caetero voluntarium defectum ex quo sequitur interitus. Et similiter in ea sententia, *Iacob dilexi, Esau autem odio habui,* in qua Iacob typum gerit praedestinatorum, Esau autem reproborum, non oportet intelligere odium veri nominis; refertur enim ad signum in quo *nondum aliquid boni egerant, aut mali.* Sed sensus est, tantum fuisse amorem quo Deus Iacob praedilexit, ut in eius comparatione videretur Esau quasi odio habitus. Et sic etiam, amor quo Deus vult bonum iis quos reprobat, id est praescit et permittit casuros, odium potius quam amor videretur esse dicendus, comparatus cum ea dilectione qua praediliguntur electi. At vero, quomodo absolute loquendo, et ipse Esau fuerit a Deo antecedenter dilectus, plenius apparebit ex dicendis in propositione quae sequitur.

## Thesis XXXII.

(Art. 4).

**Praedestinationi quae est formaliter in intellectu practico (1), praesupponitur secundum rationem gratuita prorsus ad gloriam electio. Electioni autem ad gloriam nulla respondet antecedens reprobatio negativa.**

Alia est ratio praedestinationis, alia vero electionis. Electio enim est quaedam dilectio qua Deus discernit quosdam, quibus prae aliis absolute vult bonum salutis aeternae. Unde dicendum est iuxta praemissa in prolegomeno huius quaestionis, electionem praesupponi (secundum rationem) ad praedestinationem, eo modo quo voluntas finis praesupponitur ad pro-

(1) Intellectum practicum dico, cui coniungitur voluntas exsequendi ordinem praemeditatum. Cf. ea quae superius de scientia practica fuerunt declarata.

videntiam. Multi tamen e theologis recentioribus, ut supra dictum est, volunt electionem formaliter includi in praedestinatione. Quare cum quaerunt utrum praedestinatio ad gloriam sit antecedens vel consequens praevisionem meritorum, controversia est potissimum de electione ad aeternam vitam, circa quam tota versatur difficultas a longo iam tempore in scholis agitata.

Est autem, sicut etiam ante praemisimus, triplex sententia possibilis. *Prima* est, quae cum Vasquez in primam Partem, Disp. 89 per totum, ponit electionem ad gloriam post praevisa merita absolute futura, et reiicitur in priori propositionis parte. *Secunda* est, quae cum modernis Thomistis et Suarezio de div. Praedest. l. 1, c. 8 et seq., tum l. 5, c. 5, ponit electionem antecedentem cum respondente reprobatione antecedente negativa, et etiam reiicitur in altera parte propositionis. *Tertia* demum sententia est quae antecedentem electionem ponit, sed sine ulla reprobatione correspondente. Haec autem, qua ratione intelligi et concipi possit, postremo erit exponendum.

## § 1.

### Excluditur sententia Vasquezii asserens electionem ad gloriam propter praevisa merita absolute futura.

Eligi a Deo eos omnes qui in superna beatitudine sunt locandi, certissime constat ex clara et evidenti doctrina Scripturarum. Nam, Matth. XXIV-31: « Mittet angelos suos cum « tuba et voce magna, et congregabunt *electos eius* a quatuor « ventis, a summis caelorum usque ad terminos eorum ». Quo in loco indubium est, electorum nomine significari omnes et solos salvandos. Electi enim illi, ipsae sunt oves quibus ad dexteram constitutis dicturus est Christus: *Venite, benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi.* Rursus, Matth. XXIV-24: « Surgent pseudochristi..., et « dabunt signa magna et prodigia, ita ut in errorem inducantur, « *si fieri potest, etiam electi* ». Haec profecto dicuntur ad exaggerandam vehementiam seductionis quae continget in ultimis diebus. Ex correctione autem quae additur, *si fieri potest,* ostenditur non posse accidere ut electi, saltem definitive et fina-

liter seducantur, ex hoc quod electio Dei non potest esse frustra. Sed electio cui consummata et finalis seductio repugnat, non est nisi electio ad gloriam. Ergo eliguntur a Deo ii qui ad vitam aeternam sunt admittendi. Eadem habentur Marc. XIII, 20-27: « Et nisi breviasset Dominus dies, non « fuisset salva omnis caro, sed *propter electos quos elegit,* bre« viabit dies ». Et Rom. VIII, 18-33: « Quis accusabit ad« versus electos Dei? » Et 1 Tim. V-21: « Testor coram Deo « et Christo Iesu, et electis angelis ». Quare in communi more loquendi totius Ecclesiae, indiscriminatim et promiscue adhibentur haec nomina, *electi, praedestinati*, *salvandi.* Et cum solemus dicere, *omnia propter electos*, accommodando id quod in alio sensu ab Apostolo dictum est, Tim. II-10, intelligimus omnia ordinari vel permitti a Deo propter finem salutis illorum quos elegit ad gloriam. Unde tandem in quadam collecta dicitur: « Deus cui soli cognitus est numerus *electorum* « in superna felicitate locandus ».

Nunc autem, electionem hanc antecedere praevisionem meritorum absolute futurorum, sequentibus argumentis demonstratur. — *Primo,* electio est acceptio unius prae altero ex arbitrio eligentis. Ergo oportet ponere electionem in eo signo in quo adhuc in arbitrio eligentis est assumere alios prae aliis, seu aliquibus inter multos velle absolute bonum salutis aeternae. Sed in signo consequente praevisionem meritorum, hoc est praevisionem status gratiae vel status peccati cum termino viae coniungendi, non amplius in arbitrio eligentis est velle his potius quam illis bonum salutis aeternae, sed tam est aliquibus debita gloria, quam aliis immobiliter statuta damnatio. Ergo necesse est ut electio ad gloriam, meritorum praevisionem antecedat (1). — *Secundo*, electio quam-

(1) Quidam putant elevare vim huius argumenti, ex eo quod scriptum est Matth. XIII-48 in parabola piscium: *Elegerunt bonos in vasa, malos autem foras miserunt:* ubi, aiunt, electio non est ex arbitrio eligentis. Sed considerandum quod textus non est ad rem. Nam in graeco adhibetur vocabulum *συλλέγω,* quod est *colligere, congregare,* minime vero *ἐκλέγω,* quod est proprie *eligere*. Ideo sensus est: collegerunt bonos in vasa, *συνελεξαν τα καλα εις αγγεια,* eodem modo ac supra, vers. 28-30: « Vis, « imus, et *colligimus* ea? *Θελεις ουν, απελθοντες συλλεξωμεν αυτα ;*... Non, « ne forte *colligentes* zizania eradicetis simul et triticum. *Οὔ, μηποτε συλ-*

dam importat discretionem; ergo non fit in eo signo in quo praesupponitur facta discretio. Sed in signo consequente praevisionem meritorum praesupponitur iam facta discretio, cum ex praevisis meritis absolute futuris alii sint haedi a sinistris constituti, alii vero oves quae ad gloriam ratione confirmationis in gratia irrevocabiliter ordinantur. Et re quidem vera, finge electionem in qua nullus esset eligibilis praeter eos qui de necessitate sunt assumendi, nullus etiam posset relinqui ex iis omnibus qui sunt eligibiles: nonne in hoc contradictoria poneres et pugnantia in terminis? Sed ita se res haberet si vera esset adversariorum sententia, quia post praevisa merita absoluta nullus manet eligibilis qui simul non debeat necessario assumi, ut cuilibet vel leviter consideranti apparebit. — *Tertio*, si praeparatio gloriae propter merita potest vocari electio ad gloriam, pari iure praeparatio gehennae propter culpas vocari poterit electio ad gehennam, quod absit. Et si dicas paritatem non stare, ex hoc quod ipsa merita propter quae est praeparata gloria, sunt dona Dei miserentis, vel etiam ex hoc quod discretio salvandi a non salvando quae per merita fit, ultimo refunditur in liberrimum Dei beneplacitum, a quo solo pendet collatio gratiae efficacis prae inefficaci : si, inquam, hoc dicas, respondeo et hoc ipsum esse quod evidenter ostendit, electionem sive discretionem debere referri ad signum antecedens, ut bene explicat Antoine, de Deo c. 7, a. 3 in praenotandis.

« *λεγοντες τα ζιζανια, εκριζωσητε και τον σιτον*... Et in tempore messis di-
« cam messoribus: *Colligite* primum zizania. *Συλλεξατε πρωτον τα ζιζα-*
« *νια*, etc. ». Nunc autem, quoties de electione praedestinatorum sermo est, adhibetur in N. T. vox *ἐκλέγω*, quae veram ac proprie dictam electionem sonat. Porro ad veram et proprie dictam electionem evidenter requiritur ut eligens sit arbiter assumendi unum prae alio, adeoque ut in eligibilibus nullum praesupponatur ius ad munus vel officium circa quod est electio. Et hoc quidem multo adhuc evidentius apparet, cum de divina electione sermo est. Nam etsi apud homines electio semper sit ex arbitrio quantum ad validitatem actus, non tamen quantum ad rectitudinem, cum plerumque ille in conscientia eligi debeat, qui dignior aestimatur. Nunc autem apud Deum non ita. Neque enim esse potest ut electio divina causam habeat praesuppositam bonitatem eligendorum, quandoquidem non ideo aliquis a Deo eligitur quia dignus, sed e converso, ideo dignus futurus est quia eligitur.

Hinc igitur novum sumitur argumentum, eo quod ipsa merita, quae etsi non quoad omnes (1), at certe quoad plurimos, se habent ut proxima causa gloriae conferendae: ipsissima, inquam, haec merita sunt effectus electionis ad gloriam, et per hoc, merita praevisa electionem non antecedunt, sed vice versa antecedit merita electio. Re enim vera, valde superbiret et supra caeteros intolerabiliter se inflaret, quisquis in operibus bonis utcumque proficiens, ipsum bonum usum liberi arbitrii gratiae Dei non referret acceptum: quasi non essent infinitae aliae possibiles hypotheses in quibus ipsemet constitutus, omnibus Dei donis fuisset abusus, et de malo in peius semper progressus. Bene dixit quidam de seipso: homo sum, et nihil humani a me alienum puto. Totius igitur mali quod alii perpetrant, capax ipse exsisto; et ideo, ad hoc etiam permittit Deus plurimorum defectiones, ut in eorum exemplo discant sancti quid esse potuissent, quibusve sceleribus fuissent implicati, nisi eos praeservasset miserentis Dei consilium. Et sane, quis unquam negare poterit, a sola Dei erga quosdam praedilectione provenire, quod iis auxiliis praeveniantur, iisque circumstantiis includantur, in quibus praevidentur bonum operaturi, potius quam aliis innumeris in quibus praevidebantur finaliter defecturi? Ergo ipsa merita ad mortem usque permanentia attestantur antecedentem et gratuitam quamdam Dei praedilectionem, qua aliquibus potius quam aliis absolute voluit bonum salutis aeternae. Accedit quod merita non habent vim conducendi in gloriam, nisi ut coniuncta cum dono finalis perseverantiae. Donum autem finalis perseverantiae gratuitum est secundum fidei doctrinam, tametsi *suppliciter* emereri possit, sed non aliter quam per motionem Spiritus Sancti qui facit nos *postulare gemitibus inenarrabilibus* (2).

(1) Manifestum quippe est, infantibus non dari gloriam propter merita. Insuper, nequidem omnibus adultis propter merita datur, tametsi non sine propria ipsorum cooperatione: « Quod dixerim, inquit Molina, Concord. « lib. arb. Q. 23, art. 4 et 5, Disp. 1, Membr. IX, propter eum qui attri- « tus solum, dum sui erat compos, e vita discedit, sacramento post amis- « sum usum rationis suscepto ». Denique gloria commensuratur gratiae habituali, et non solum gratiae qua usi sumus ad bene operandum, sed etiam gratiae per sacramenta ex opere operato acceptae, licet principium meritorii operis non fuerit.

(2) Rom. VIII-26.

Ergo iterum, merita prout conducentia in aeternae vitae finem, descendunt ut effectus a gratuita electione Dei, non vero vice versa se habent ut ratio electionis.

Quae omnia si bene perpenderis, intelliges quid sit respondendum principali argumento adversariorum dicentium: *Eodem modo et ordine praeparantur in praedestinatione Dei beneficia gratiae et gloriae, quo modo et ordine in tempore conferuntur. Sed in tempore confertur gloria propter merita, iuxta illud Matth. XXV-34 et seq.: « Venite, benedicti Patris « mei, possidete paratum vobis regnum... ; esurivi enim et de- « distis mihi manducare, etc. ». Ergo, et in divina praedestinatione gloria propter merita praeparatur: quod est dicere, electionem ad gloriam non esse nisi ex praevisis a Deo bonorum operum meritis, ut concludit Vasquez, in 1*[am] *Part. Disp. 89, c. 2 et seq.*

**Respondeo:** Eodem modo praeparantur in praedestinatione beneficia Dei, quo in tempore conferuntur, **dist. mai.** Hoc est, praeparantur in praedestinatione ut danda eo modo et ordine, quo modo et ordine dabuntur in tempore, **conc. mai.** Hoc est, ratio propter quam in tempore dantur, est ratio propter quam in praedestinatione praeparantur, **subdist.** Loquendo de ratione ultima atque altissima collationis quae fit in tempore, iterum **conc. mai.** Loquendo de ratione proxima atque immediata, **neg.** Multa enim praeparata sunt ut danda dependenter a certis causis intermediis, quae cadunt et ipsae sub eadem Dei praeparatione: quo fit ut praeparationis causa nequeat omnino coincidere cum causa proxima collationis praeparatae. — Ad minorem vero dico: In tempore confertur gloria propter merita: idque tamquam propter causam proximam, et ita quidem, ut eadem haec merita ad praedestinationem et electionem se habeant sicut quidam consequentes effectus, ac per hoc, nequaquam esse possint ratio ipsissimae praedestinationis atque electionis, **conc. min.** Aliter, **neg.** — Ergo in divina praedestinatione gloria praeparatur danda propter merita, sic tamen ut etiam merita praeparentur danda propter gloriam, in alio atque alio genere causae, **conc. consequent.** Ergo merita ut praevisa, sunt aut esse possunt ratio electionis et praedestinationis, **neg.** Siquidem propter gratuitum amorem quo aliquos praediligit Deus, praeparat eis in sua praedestinatione sempiterna, tam merita quam gloriam mercedem meritorum: merita, in-

quam, danda propter gloriam secundum rationem causae finalis, et gloriam dandam propter merita secundum rationem causae disponentis. Ipsi autem praeparationi beneficiorum praesupponitur electio, « per quam ille qui in finem infallibiliter dirigitur, ab aliis separatur qui non hoc modo « in finem diriguntur. Haec autem separatio non est propter « diversitatem aliquam inventam in his qui separantur, quae « posset ad amorem incitare, quia *antequam nati essent, aut « aliquid boni egissent aut mali, dictum est: Iacob dilexi, Esau « autem odio habui,* ut dicitur Rom. IX-2 » (1).

Et idem fere dicendum ad argumentum quod proponit Vasquez sub hac alia forma: « Secunda ratio, inquit, esse « potest ex humanis ad divina. Si enim rex aliquis proponeret « praemium aliquod bene certantibus, atque ea lege, ut nullus « illo potiretur, nisi qui victor esset, certe nunquam decer- « neret alicui dare praemium, quantumvis eum amaret, et « praemium ei desideraret, antequam victorem videret. Po- « terat quidem ei meliora arma, meliorem equum, et alia ne- « cessaria ad certamen tribuere. At decernere apud se prae- « mium illud conferre, certe stultum esset, si tamquam prae- « mium proponere volebat. Quod si praescius esset eventus, « et sciret illum victurum, ex praescientia victoriae posset

(1) S. Thom. de Verit. q. 6, a. 1. — Sit exemplum de divite benefico, qui vult erogare eleemosynam indigenti, sed delicatissimo modo: nempe, sub forma stipendii, ut indigentis honori consulat. Ordinat ergo in sua providentia offerendum ei laborem, et erogandum deinde subsidium, tamquam iustum pretium procurati laboris. Quid iam diceres de sequenti argumento: *In providentia huius divitis, eodem ordine et modo praeparantur beneficia indigenti conferenda, quo ordine et modo reipsa conferentur. Sed subsidium conferetur propter impensum a paupere laborem; ergo et in providentia divitis, propter praevisum laborem fuit praeparatum; ergo labor praevisus ratio fuit praeparationis subsidii?* Quid, inquam, diceres? Nonne pronuntiares sophisma esse hoc argumentum? Et recte. Siquidem ratio praeparationis, sola fuit charitas divitis erga pauperem, cui delicato modo voluit subvenire. Et ideo, si loquamur de ratione prima et altissima collationis subsidii, sic utique coincidet cum ratione et causa praeparationis. Minime vero, si loquamur de ratione proxima, quae et ipsa cadebat sub praeparatione sicut quidam effectus eius, nedum ad eam se habere potuerit ut causa. Facilis et obvia est ad praesentem quaestionem applicatio.

« apud se statuere praemium dare. Sed si non esset praescius « victoriae, non posset non in tempore exspectare victoriam, « ut intuitu illius, et propter illam, praemium decerneret. « Cum ergo Deus vitam aeternam omnibus proponat ut bra- « vium, et legitime solum certanti, propter victoriam et per- « severantiam eam promittat: non potuit non exspectare vi- « ctoriam, ut ratione illius tale praemium conferre statueret. « Verum, quia praescius est futurorum, et omnia ac si prae- « sentia essent, clare videt : exspectat quidem victoriam, non « tempore, sed secundum rationem in sua aeternitate. Nam « stultum esset, absque illius respectu praemium praefinire, « si illud propter victoriam solum promisit, ut de rege dice- « bamus, etc. ».

At respondeo, evidentem esse disparitatem inter regem qui in comparatione adducitur, et Deum. Non enim pertinet ad regem istum dare victoriam, praesertim infallibiliter, iis quos antecedenter eligeret, et ideo, stulte revera ageret si, postquam decrevit coronam dare victoribus ut praemium, absolute illam aliquibus vellet, antequam victores cerneret. Posset enim evenire ut quibus absolute voluit, ii revera victores non sint.

Sed quia Deus est, *qui dat nobis victoriam per D. N. I. C.*, ut dicitur 1 Cor. XV-57, non solum non est absurdum, sed imo est necessarium ut gratuito eligat nos ad illam victoriam, et ex consequenti, ut ipsa victoria cum victoriae praemio cadat sub praedestinatione tamquam eius effectus. Semper tamen victoria erit causa intermedia respectu gloriae conferendae, eo quod utrumque fuit gratuito a Deo praeparatum : et quod electo daretur gloria, et quod hoc modo daretur, scilicet titulo praemii pro meritis. Et ideo, a primo ad ultimum, oportet quidem ut vita aeterna praeparetur danda propter ipsam causam proximam propter quam dabitur, sed non oportet ut propter eam causam praeparetur, propter quam danda praeparatur, et totum argumentum versatur in aequivoco.

Ad rem praeclarissimus Doctor gratiae Augustinus, de praedest. SS. c. 17 : « Intelligamus ergo vocationem qua fiunt « electi, non qui eliguntur quia crediderunt, sed qui eliguntur « ut credant. Hanc enim et Dominus ipse satis aperit, ubi dicit : « *Non vos me elegistis, sed ego elegi vos.* Nam si propterea electi « erant, quia crediderant, ipsi eum prius utique elegerant cre- « dendo in eum, ut eligi mererentur. Aufert autem hoc omnino

« qui dicit, *non vos me elegistis, sed ego vos elegi.* Et ipsi quidem procul dubio elegerunt eum, quando crediderunt in « eum. Unde non ob aliud dicit, *non vos me elegistis, sed ego « vos elegi,* nisi quia non elegerunt eum ut eligeret eos, sed « ut eligerent eum, elegit eos, quia misericordia eius praevenit « eos secundum gratiam, non secundum debitum. Elegit ergo « eos de mundo, cum hic ageret carnem, sed iam electos in « seipso ante mundi constitutionem. Haec est immobilis veritas praedestinationis et gratiae. Nam quid est quod ait « Apostolus, *sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem?* « Quod profecto si propterea dictum est, quia praescivit Deus « credituros, non quia facturus fuerat ipse credentes : contra « istam praescientiam loquitur Filius dicens : *Non vos me ele- « gistis, sed ego vos elegi,* cum hoc potius praesciret Deus, « quod ipsi eum fuerant electuri, ut ab illo mererentur eligi. « Electi sunt itaque ante mundi constitutionem ea praedesti- « natione in qua Deus sua futura facta praescivit ; electi sunt « autem de mundo ea vocatione qua Deus id quod praedestinavit, implevit. Quos enim praedestinavit, ipsos et vocavit, « illa scilicet vocatione secundum propositum. Non ergo alios, « sed quos praedestinavit, ipsos et vocavit ; nec alios, sed quos « ita vocavit, ipsos et iustificavit ; nec alios, sed quos prae- « destinavit, vocavit, iustificavit, ipsos et glorificavit, illo « utique fine qui non habet finem ». Ac per hoc, in omnibus adimpletur apostolicum verbum : « Quid habes quod non ac- « cepisti ? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acce- « peris ? » (1).

Ergo omnino dicendum est, gratis ad gloriam homines eligi (2). Sed nunc, an sit etiam agnoscenda antecedens quae-

(1) Sententia Augustini elucet etiam clarissime, ubicumque praedestinationem parvulorum quoad gratuitatem coaequat praedestinationi adultorum (De praedest. SS. n. 24). Elucet vel maxime, quando *praeclarissimum lumen praedestinationis ponit ipsum Salvatorem,* mediatorem Dei et hominum hominem Christum Iesum, « qui ut hoc esset, quibus tandem « suis vel operum vel fidei praecedentibus meritis, natura humana quae in « illo est comparavit ? » Denique si quis vel leviter percurrat obiectiones quas movebant Massilienses contra doctrinam Augustini, (l. de praedestin. SS., et de dono perseverantiae, passim), statim videbit eas nequidem habere sensum in suppositione praedestinationis ortae ex meritis.

(2) Cf. Bellarminum de gratia et libero arbitrio, l. 2, c. 10-15, ubi

dam reprobatio negativa, ad sensum auctorum secundae sententiae superius commemoratae, accurate considerandum venit.

## § 2.

**Reiicitur sententia recentiorum Thomistarum et Suarezii, asserens antecedentem, ut aiunt, reprobationem negativam.**

Demonstrata semel exsistentia grătuitae electionis ad gloriam, oportet statim excludere reprobationem negativam antecedentem, eique connexum ordinem signorum ad praedestinationem attinentium. Sciendum enim est quod iuxta adversarios, primum rationis signum illud est in quo Deus positivam et absolutam voluntatem habet aliquos introducendi in vitam aeternam, et alios pariter determinatos non admittendi. Consequenter vero, et conformiter ad dictam absolutam voluntatem antecedentem, tam electis quam negative reprobatis, vel per decreta praedeterminantia, vel ope scientiae mediae, disponitur atque ordinatur via : disponitur, inquam, eo modo

innumeris argumentis probat, *praedestinationis nullam esse causam in nobis*, et *non solum ad gratiam efficacem, sed etiam ad gloriam gratis homines eligi*. Notabis inter alia id quod respondet, cap. 13, ad rationem quam sumunt adversarii ex textu Apostoli : « Quos praescivit et praedestinavit con- « formes fieri.... etc. », ostendens praescientiam illam esse scientiam approbationis quae causa est meritorum, nedum sit praesupponens merita ut rationem praedestinationis. « Itaque, inquit, sensus eorum verborum « est: Quos Deus praescivit, id est, quos praescivit scientia approba- « tionis, quos dilexit, quos voluit, illos et praedestinavit conformes fieri, « id est, ut conformes fierent imaginis Filii sui. Nam scire et praescire « in Scripturis, non raro pro scientia approbationis accipitur, ut patet ex « illo Rom. XI : *Non repulit Deus plebem suam quam praescivit*. Et 2 Tim. II : « *Cognovit Dominus, qui sunt eius*. Et Matth. XXV : *Non novi vos*. Et Psalm. I : « *Novit Dominus viam iustorum*. Et Ioan X : *Ego sum pastor bonus, et cognosco « oves meas* ». Cf. etiam Molina, Concord. Q. 23, art. 4 et 5, Disp. 1, membr. IX, ubi postquam ostendisset nullum adultum praedestinari ad consequendam salutem absque propriis meritis, vel saltem propria cooperatione, subdit : « Simul observa *me non dixisse, adultos praedestinatos « esse propter propria merita*, sed per propria merita : *illud enim esset fal- « sum*, hoc autem est verum ». Denique, copiosas responsiones ad auctoritates quibus se muniunt adversarii, invenies apud Billuart, tom. 1, Dissert. IX, art. 5.

ut ordinis exitus sit finalis status gratiae quoad electos, finalis vero status peccati quoad caeteros qui exinde positive reprobantur. « Electio ad finem, inquit Suarez de praedest. « l. 5, c. 7, n. 14, est ratio dandi media efficacia seu infalli- « bilia ad illum ; ergo negatio illius electionis erit suo modo « ratio non dandi media quae cognoscuntur congrua et in- « fallibilia ad illum finem consequendum ». Excluditur autem haec sententia, sequentibus argumentis.

De fide est, voluntatem Dei salvificam non restringi ad solos salvandos (1). Sed supposita reprobatione negativa antecedente, dicendum foret voluntatem hanc ad solos praedestinatos se extendere. Etenim, impossibile est ut dicatur Deus habere ullam veram voluntatem salutis illorum, quibus ex industria et praedefinito consilio disponeret media inefficacia praecise quia et in quantum inefficacia, hoc est, cum tali affectu, ut si qua series praevideretur ad effectum salutis terminanda, ex hoc solo titulo deberet repudiari. Sed omnibus et singulis quos antecedenter negative reprobasset, hoc est, omnibus et singulis non salvandis, Deus ex industria et praefinito consilio disponeret media inefficacia, praecise quia et in quantum inefficacia. Ergo Deus nullius eorum qui salvandi non sunt, propria et vera voluntate salutem vellet. Maior huius argumenti est evidens, quia contradictorium est ponere veram voluntatem finis, simul cum exquisita selectione mediorum quae non conducunt, praecise quia non conducunt. Minor etiam patet, quia ex hoc ipso quod absoluto antecedenti decreto voluit Deus non admittere aliquos in gloriam aeternam, necesse est ut in mediorum dispositione excludat omnem congruam seriem gratiarum, hoc solo nomine quia congrua praevidetur.

Praeterea, reprobatio negativa ab adversariis asserta, esset quaedam Dei *voluntas antecedens* (2); ferretur enim super negationem salutis certorum hominum secundum quod est in prima sui consideratione, absque adiunctis ex parte liberi arbitrii petitis, unde accidit ut non sit amplius bonum, hominem salvari. Itaque, ut verbis utar Damasceni l. 2 de fide orthod. c. 29, foret *prima voluntas*, quae dicitur *antecedens et*

(1) Supra, Thes. 27. § 2.
(2) Ibid. § 1.

*beneplacitum, cuius ipse* (Deus) *causa sit*. Sed voluntas antecedens nequaquam versari potest circa contradictoria, id est circa salutem et negationem salutis respectu unius eiusdemque hominis. Ergo rursus, si datur antecedens quorumdam reprobatio negativa, sequitur Deum non velle voluntate antecedente ut omnes salvi fiant. Vel si vult voluntate antecedente omnes homines salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire, sequitur esse penitus explodendam antecedentem illam reprobationem negativam quam adstruunt adversarii.

Denique, si de solis parvulis ageretur, nihil equidem contineret sententia ista quod e conspectu solius rationis posset demonstrari indignum Dei bonitate. Vere enim diceretur, huiusmodi reprobos antecedenter excludi a gloria tamquam ab indebito et supernaturali beneficio; caeterum remanere eis illa bona quae per naturam habent, ut supra dictum est, Thes. 27. Nunc autem, quoniam de adultis potissimum est sermo, quibus in praesenti providentia non relinquitur status medius inter caelestem beatitudinem et miseriam aeternam, antecedens reprobatio, quantumvis negativa dicatur, esset *aequivalenter* et *virtualiter* antecedens quaedam ad poenam deputatio, et ideo, vel ex hoc solo titulo debet penitus removeri.

Restat ut paucis explicetur, qua ratione simul stare possint duae assertiones hucusque demonstratae.

## § 3.

### Tertia sententia exponitur et propugnatur.

Si quis attente consideret duas sententias hactenus confutatas, facile videbit utramque fundari in uno communi principio quod sic effertur : *Electio quorumdam ad gloriam antecedens praevisionem meritorum, necessarium habet correlativum in antecedente voluntate alios non admittendi* : ita scilicet, ut ex affirmatione vel negatione illius prioris, sequatur affirmatio vel negatio huius posterioris, et vice versa.

Hoc igitur stante principio, subsumit Suarez, et qui cum eo sentiunt: *Atqui oportet iuxta Scripturas ponere electionem ad gloriam quae non sit ex praevisis meritis, sed magis sit causa meritorum*. Et infert, ergo e regione agnoscenda est reprobatio

negativa, sive antecedens actus absolutae voluntatis caeteros removens ab introitu gloriae. Subsumit e contrario Vasquez, et qui ipsum sequuntur: *Atqui oportet iuxta Scripturas, excludere omnem antecedentem reprobationem.* Et infert, ergo oportet pariter excludere gratuitam electionem salvandorum.

Porro videntur utrique solide demonstrare minorem argumenti sui, ut ex praemissis apparet. Solide enim demonstrat Suarez contra Vasquezium, dari gratuitam electionem ad gloriam; solide etiam demonstrat Vasquez contra Suarezium, nullam esse posse reprobationem antecedentem. Sed si solide demonstratur utraque minor pugnantium inter se sibique contradicentium sententiarum, necesse profecto est ut communis maior in qua conveniunt, sit falsa. Et re quidem vera, necessaria illa connexio inter antecedentem quorumdam electionem et respondentem aliorum reprobationem, tota nititur in gratuita suppositione: quasi scilicet singuli homines solitarie caderent sub Dei providentia, id est, velut praecisi et abstracti ab integro ordine rerum in quo inveniuntur. Sed non habet amplius locum, si in primis non fingamus praedestinationes disgregatas, et deinde habeamus prae oculis tria illa rationis signa quae S. Thomas ponit, Quodl. 11, a 3, ubi ait: « In « praedestinatione tria sunt consideranda: quorum duo prae« supponit praedestinatio, scilicet *praescientiam* Dei et *dile« ctionem*, id est voluntatem qua vult praedestinatum salvare; « et tertium est ipsa *praedestinatio*, quae nihil aliud est quam « directio in finem quem vult Deus rei dilectae ».

**Unde in hoc modo dicendi,** primum omnium rationis signum est signum scientiae simplicis intelligentiae (ipsa, ut per se patet, scientia media inclusa), in quo divino intellectui obversantur omnes et singuli actuabiles ordines providentiae, secundum omnem continentiam agentium et auxiliorum, ac respondentem exitum sive eventum uniuscuiusque. Quippe, invenitur in Deo praescientia, quod in hoc futuribili ordine A, omnia de facto collinearent ad talem exitum, puta salutem aeternam certarum personarum, his et aliis personis ab ultimo fine ex abusu suae libertatis deficientibus; et quod in hoc alio futuribili ordine B, omnia de facto collinearent ad talem alium exitum, puta salutem horum aliorum, illis aliis per malum usum sui liberi arbitrii abeuntibus in perditionem, et idem dic de caeteris futuribilibus ordinibus in infinitum.

Iam sequitur secundum rationis signum, in quo divina voluntas sese determinat circa unum finem quem novit de facto obtinendum in uno certo ordine, illumque finem absolute vult. Nimirum finis iste qui noscitur in concreto exoriundus ex hoc numero ordine, finis ad quem circumstantiae omnes in eodem contentae sciuntur directe vel indirecte convergere: ille, inquam, finis est gloria Dei relucens in gloria et salute aeterna horum numero hominum, quorum singuli in infinitis aliis hypothesibus devenissent ad perditionem. Et quia dilectio Dei non causatur a bonitate in rebus praeexsistente, sed e contra est causa totius bonitatis earum: item, quia non ideo aliquis eligitur a Deo ex hoc quod dignus est, sed vice versa, ideo dignus futurus est ex hoc quod eligitur a Deo, voluntas divina solo suo liberrimo beneplacito determinatur ad volendum absolute finem salutis hisce designatis hominibus, potius quam aliis qui in alio possibili ordine salvarentur. Hoc igitur signum est signum *absolutae* voluntatis salutis quorumdam, quae quidem voluntas rationem habet *dilectionis* simul et *electionis:* dilectionis quidem, « in quantum (Deus) vult « eis hoc bonum salutis aeternae »; electionis vero, « in quan- « tum hoc bonum aliquibus prae aliis vult », ut explicat S. Thomas in praesenti.

Tertium tandem consideratur rationis signum, in quo consequenter ad volitionem finis, decernit Deus mandare exsecutioni totum ipsum ordinem cui respondet voliti finis eventus obtinendus, et hoc est signum *praedestinationis* et *reprobationis*. Nam quia in ratione intellecta dicti ordinis continetur, tum praescita transmissio horum hominum in vitam aeternam, tum praescita defectio aliorum a salute, decernit autem Deus procurare primum, et ad hoc ipsum permittere secundum: ex huius adiunctione decreti fit, ut quoad quosdam iam in Deo sit *praescientia et praeparatio* vocationis, iustificationis, necnon et consequentis glorificationis, (et hoc est praedestinatio); quoad alios vero, *praescientia et permissio* defectionis, (et hoc est reprobatio).

**Quibus praemissis,** dico praefatum ordinem signorum ad praedestinationem attinentium videri legitimum; nam et rectae rationi congruit, et conformis est principiis revelatis.

Congruit rectae rationi. Signa enim rationis in Deo distinguuntur secundum quod eminentia divini actus respondet

atque aequivalet multiplicibus actibus sese in nobis ordine quodam excipientibus. Sed in provisore humano, si esset perfectus et omniscius, primo quidem praeluceret scientia omnium ordinum decernibilium, et consideratio exitus seu eventus singulorum. Tum praeterea, voluntas eius sese determinaret circa bonum finis quem in uno ordine, potius quam in alio praenosceret fore de facto obtinendum. Denique, consequenter ad eiusmodi electionem, decerneret exsequendam rationem ordinis huius, quae eo ipso transiret in actualem providentiam. Recte ergo in Deo tria correspondentia signa per rationem distinguuntur.

Eadem etiam signorum ordinatio est conformis principiis revelatis. Duo enim sunt quae oportet salvare: primum est *gratuitas electionis divinae ad vitam aeternam:* alterum est *exclusio cuiusvis reprobationis negativae antecedentis,* ad mentem eorum qui in secunda parte fuerunt refutati. Atqui haec duo salvantur in assignato ordine signorum.

Salvatur primum, quia electio immediate consequitur scientiam futuribilium, in qua nulla est creatura rationalis quae pro infinitis hypothesibus possibilium circumstantiarum non praevideatur in his adiunctis casura, in illis vero finem salutis cum Dei gratia obtentura. Et ideo discretio eorum qui in vasa gloriae praeparantur, vere est secundum Dei electionem et propositum, ut dicitur ad Rom. IX-11. Salvatur etiam alterum, nam in secundo rationis signo quod est signum electionis, voluntas divina unice fertur decreto suo absoluto super *bonum finis,* scilicet victoriae et salutis electorum. In tertio autem signo quod est signum praedestinationis et reprobationis, non ideo decernit aliquibus seriem mediorum praevisam inefficacem, quia tenetur antecedenti decreto non salvandi illos, sed solum quia contingit huiusmodi seriem (aliunde sufficientissimam), in eo providentiae ordine contineri, in quo per suam sapientiam praescit omnia convergere ad optimum finem praeintentum, id est ad praedestinatorum salutem, gloriam, virtutem, et perfectionem, ac per hoc, ad suae ostensionem bonitatis et misericordiae. Hinc, non ex industria et praedefinito consilio vult Deus aliquibus gratiam inefficacem praecise in quantum inefficax est, et cum aliunde inefficacia gratiae nullam aliam causam habeat praeter deficientiam liberi arbitrii, sequitur inesse omnibus et singulis veram potestatem

consequendi salutem, et Deum vera voluntate antecedente conferre omnia quae ex parte sua requiruntur.

Accedit quod praedictus praedestinationis modus bene concordat cum oeconomia providentiae, prout per Scripturas et facta etiam quotidiana revelatur. Non enim solitarie salvamur, hoc est, quasi ab aliis hominibus disiuncti, et nullo dependentiae nexu colligati cum iis qui nunc sunt et ante nos fuerunt. Quippe in negotio salutis dependemus a parentibus, a magistris, a sociis, a mutationibus politicis, ab opera eorum qui ante annos mille et amplius, fidem in patria vel plantaverunt, vel restituerunt, vel conservaverunt, etc. Nec prorsus a vero aberraret qui diceret salutem vel unius infantis post baptismum decedentis descendere a causa prima, mediante infinito quodam concursu causarum secundarum omnis generis, ab initio mundi usque nunc. Quin imo, nequidem exsistimus independenter ab actibus liberis innumerorum agentium qui fuerunt in generationibus praeteritis, iisque vel bonis vel malis et divina lege prohibitis. Si ergo non solitarie ad exsistentiam vocamur, nec etiam solitaria de nobis providentia est. Si non solitarie salvamur, nec solitarie praedestinamur, sed voluntas praedestinantis fertur in globo et per modum unius, super totum ordinem connexorum agentium et causarum secundarum: tametsi, uti per se satis patet, cum tanta perfectione feratur in unumquodque singillatim sumptum, ac si solum ipsum respiceret. Sed sub hoc etiam respectu non facile tenebunt veritatem qui disgregatas praedestinationes ponunt, quasi instar partium aedificii quae sola contiguitate in unum coassurgunt.

Accedit demum quod iuxta praedictam praedestinationis expositionem, aliqualis redditur ratio cur Deus hunc providentiae ordine constituerit, in quo tot et tanta mala eveniunt. Fertur enim divina voluntas in determinatum finem salutis aliquorum, prout noscitur in concreto ex talibus circumstantiis obventurus, ac per hoc, cum eisdem *de facto* intime connexus. Quod si opponas, potuisse eligi ordinem in quo omnes fuissent salvi, respondeo primo: « O homo, tu quis es, qui « respondeas Deo?... Quis enim cognovit sensum Domini, aut « quis consiliarius eius fuit? ». Sed et insuper dico quod ad misericors Dei consilium super electos omnino pertinebat ut nonnisi post ingentes labores et atroces pugnas ad bravium

vitae aeternae pervenirent, scilicet post devictum in bono malum, iuxta illud quod initio dictum est: « Inimicitias po-« nam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius, « ipsa (seu ipse) conteret caput tuum ». Et hoc est quod fuit significatum, Gen. XIV, 1-20, quando Abraham regrediens a caede regum obviavit Melchisedech. In Abraham enim praefigurati sunt sancti qui in fine saeculi, debellatis in virtute sanctae crucis portis inferi, *rapientur in nubibus obviam Christo in aera* (1). Est autem Christus verus Melchisedech, qui tunc veniet cum apparatu magno, rex iustitiae simul et pacis (2), eo quod secundum altissimas iustitiae regulas cuncta componet ordine immobili. Proferet etiam victoribus panem et vinum, quia tunc ponet fines Ierusalem pacem, illam dico consummatam atque aeternam pacem, quam designant species ad unum aliquid redactae ex multis: namque aliud in unum ex multis granis conficitur, aliud in unum ex multis acinis confluit, et haec est societas ipsa sanctorum in visione Dei, ubi unitas erit plena atque perfecta. Et benedicet verus Melchisedech sanctis dicens: « Benedictus Abraham Deo excelso, « qui creavit caelum et terram, et benedictus Deus excelsus, « quo protegente hostes in manibus tuis sunt! » Tunc enim erit interfecta bestia, et immanis illa tenebrarum potestas contra quam usque ad mortem decertant sancti, erit cum ingenti eorum gloria ad nihilum redacta. « Et iudicium sedebit, « ut auferatur potentia..., regnum autem et potestas et ma-« gnitudo regni quae est subter omne caelum detur populo « sanctorum Altissimi, cuius regnum, regnum sempiternum « est » (3). Sed talis ac tantus decor defuisset in ordine quem sibi fingit humana cogitatio, cui iterum congruit illud Is. LV: « Non enim cogitationes meae, cogitationes vestrae, neque « viae meae, viae vestrae, dicit Dominus ».

**Nota primo,** quod voluntas antecedens qua Deus vult omnes homines salvos fieri, *praesupponitur* secundum rationem ad omnia signa quae praedestinationem et reprobationem spectant, sicut voluntas generalis praesupponitur ad particulares dispositiones. Unde ex vi praedictae voluntatis antecedentis,

(1) 1 Thessal. IV-26.
(2) Heb. VII-2.
(3) Dan. VII, 26-27.

omnes providentiae ordines qui in primo signo proponuntur ut eligibiles, nonnisi illi sunt in quibus sufficientia media ad vitam aeternam consequendam omnibus praeparata invenirentur. Porro eidem voluntati salvificae minime opponitur, ut constat, voluntas *permittendi* defectionem aliquorum; permittere enim nihil aliud est quam non cohibere id quod ex alterius arbitrio pendet. Quia igitur in declarato ordine signorum, primus actus voluntatis absolutae circa reprobos non est, ut apud patronos reprobationis negativae, antecedens quoddam decretum exclusionis a gloria, sed ipsa voluntas *permissiva* peccati: apparet quomodo, non obstante gratuita electione quorumdam, universalitas ipsius voluntatis salvificae omnino in tuto sit. Caeterum, iterum iterumque considerandum est quod in praedestinatione Dei nequaquam praeparatur gloria danda propter merita, eo pacto quo praeparatur gehenna propter culpas. Etenim, ut superius iam dictum est, gehenna praeparatur propter culpas tamquam propter causam non solum proximam, verum etiam unicam, quae nullo modo procedit a Deo, sed a solo libero arbitrio. Verum gloria praeparatur danda propter merita tamquam propter causam proximam, quae cadit et ipsa sub praedestinatione et electione ut effectus eius, adeoque nullatenus esse potest ratio ipsius electionis et praedestinationis, sicut saepe dicit S. Thomas, et nos cum ipso.

**Nota secundo,** quomodo accipi debeat id quod legitur art. 5 ad $3^{um}$: quosdam a Deo eligi et praedestinari, quosdam vero reprobari, quia Deus vult in hominibus, « quantum ad ali« quos.... suam repraesentare bonitatem per modum miseri« cordiae parcendo, et quantum ad aliquos.... per modum « iustitiae puniendo ». Certe ostensio irae non potest se habere ut finis antecedente voluntate volitus, quia iustitiae vindicativae manifestatio non est de prima intentione et primo ordine divinae voluntatis, iuxta superius praemissa, Thes. 27. Itaque dicendum est ostensionem iustitiae se habere ut rationem cuius gratia, praescito licet peccato, non tamen omisit Deus velle ordinem rerum qui nunc est. Neque enim pro bono etiam obtinendo voluisset permittere culpas, nisi in eis adimpleret per iustitiam id quod pertinet ad suam bonitatem. *Deus,* inquit Apostolus, *volens ostendere iram,* (id est vindictam iustitiae....) *sustinuit* (id est permisit exsistere) *in multa patientia vasa irae apta in interitum, ut ostenderet divitias*

*gloriae suae in vasa misericordiae quae praeparavit in gloriam.* Ubi cum dicit, *ut ostenderet divitias gloriae suae,* etc., ecce tibi finem praeintentum. In hoc autem quod praecedit, *volens ostendere iram*, rationem habes sine qua, etiam pro ostensione misericordiae in electos, non permisisset Deus peccata reproborum.

## COROLLARIUM

(Art. 5).

**Sub praedestinatione divina cadunt quidam effectus particulares ut a praecedentibus meritis dependentes. Dicere tamen totum effectum in communi habere aliquam causam ex parte nostra, haeresis est Pelagiana.**

Oportet distinguere rationem praedestinationis a rationibus sive causis proximis beneficiorum quae in praedestinatione sunt praeparata. Cum enim, ut dictum est supra, sub Dei providentia cadant etiam causae intermediae, potest aliquid ordinari ut causa proxima alicuius doni praeparati, quin sit ullo modo ratio praedestinationis ipsius, sed magis e converso, quidam eius effectus. Unde ex hoc quod electionis et praedestinationis causa nequaquam in praedestinato sit, non est consequens ut debeat excludi mutua dependentiae habitudo ex parte effectuum qui sub praedestinatione cadunt. Sunt autem apud S. Thomam in praesenti duae assertiones valde obviae.

Prima est quod in divina praedestinatione inveniuntur praeparata beneficia Dei secundum ipsum ordinem quo conferuntur in tempore. Sed in tempore conferuntur sic concatenata ad invicem, ut quandoque unum beneficium proxime ab alio dependeat tamquam a sua causa vel meritoria vel impetrativa, utputa gloria aeterna a meritis in termino viae consummatis, et una gratia a bono usu praecedentis, etc. Ergo unus effectus sub praedestinatione cadit ut dependens ab aliquo praecedente. Altera assertio est, fieri omnino non posse ut omnes effectus hoc modo ab aliis dependeant. De necessitate enim deveniendum est semper ad primam aliquam gratiam, quae non potest habere ullam causam proximam ex parte crea-

turae, uti contra Pelagianos fide catholica tenendum est. « Effectum praedestinationis, inquit S. Thomas, considerare « possumus dupliciter. Uno modo in particulari, et sic nihil « prohibet aliquem effectum praedestinationis esse causam et « rationem alterius : posteriorem quidem prioris secundum ra- « tionem causae finalis, priorem vero posterioris secundum « rationem causae meritoriae, quae reducitur ad dispositionem « materiae : sicut si dicamus quod Deus praeordinavit se datu- « rum alicui gloriam ex meritis, et quod praeordinavit se da- « turum alicui gratiam ut mereretur gloriam. Alio modo po- « test considerari praedestinationis effectus in communi, et « sic impossibile est quod totus praedestinationis effectus in « communi habeat aliquam causam ex parte nostra, quia quid- « quid est in homine ordinans ipsum in salutem, comprehen- « ditur totum sub effectu praedestinationis, etiam ipsa prae- « paratio ad gratiam. Neque enim hoc fit nisi per auxilium « divinum, secundum illud Thren. ult., *converte nos, Domine,* « *ad te, et convertemur.* Habet tamen hoc modo praedesti- « natio ex parte effectus pro ratione divinam bonitatem, ad « quam totus effectus praedestinationis ordinatur ut in finem, « et ex qua procedit sicut ex principio primo movente ».

## Thesis XXXIII.

(Art. 6).

**Praedestinatio certissime et infallibiliter consequitur effectum suum, quin tamen propterea praedestinatis imponatur necessitas, aut detur cuicumque ratio negligendi bona opera, vel desperandi de salute.**

Videretur tamen dicendum quod praedestinatio non consequitur infallibiliter effectum suum, nam praedestinationis eventus pendet a conatu liberi arbitrii quod est defectibile, et ideo, 2 Pet. I-10, expresse dicitur : *Satagite ut per bona opera certam vestram vocationem atque electionem faciatis.*

Praeterea, si praedestinatio infallibiliter consequeretur effectum suum, fieri non posset ut aliquis scriptus in libro vitae, ab eo unquam deleretur. Sed quidam delentur de libro vitae, sicut legimus Apoc. III-5, et in aliis quibusdam Scripturae lo-

cis. Unde etiam Ecclesia in quaedam secreta orat ut *omnium fidelium nomina beatae praedestinationis liber adscripta retineat.*

Rursus, pro iis quae infallibiliter eveniunt, inutiliter oratur. Sed utile est orare pro salute praedestinatorum, et ideo, infra art. 8, docet S. Thomas praedestinationis effectum iuvari precibus sanctorum. Non ergo effectum suum praedestinatio consequitur infallibiliter.

Adhuc, si praedestinationis effectus est infallibilis, esset impossibile praedestinatum non salvari, et pari iure impossibile foret non praedestinatum salvari; quare salus non esset amplius in hominum potestate, quod est inconveniens.

Denique, valeret sequens dilemma: Vel sum praedestinatus, vel non sum. Si sum praedestinatus, quidquid egero, certissime salvabor. Si non sum praedestinatus, quidquid egero, infallibiliter damnabor. Ergo non est cur de salute curemus; imo comedamus et bibamus, cras enim moriemur.

**Sed contra est** quod Augustinus ubi supra, praedestinationem definit praescientiam et praeparationem beneficiorum Dei, *quibus certissime liberantur* quicumque liberantur.

Et re quidem vera, si non esset infallibilis praedestinationis effectus, falleretur divina praescientia, et frustraretur absoluta Dei voluntas ; quorum utrumque est omnino impossibile. Qua autem ratione fiat ut his non obstantibus, necessitas praedestinatis non imponatur, iam superius expositum est, ubi de voluntate et de providentia. Decretum enim divinum, quo accedente, ratio possibilis transmissionis quorumdam in vitam aeternam transit in actualem providentiam et praedestinationem : tale, inquam, decretum fertur supra praescita secundum quod praescientiae subsunt. Futuribiles autem determinationes liberi arbitrii non subsunt praescientiae ut praedeterminatae in quibuslibet causis sive proximis sive remotis, sed solum secundum quod actu libere evenirent, prostantes in sua praesentialitate. Hinc fit ut licet divina praescientia a futuribili determinatione voluntatis minime secundum rem dependeat, semper tamen teneat haec *logica* consequentia : Si Socrates non esset in talibus adiunctis hoc prae alio libere voliturus, Deus non videret ut positam sub hypothesi hanc eius volitionem, quae ex consequenti sub praedestinatione non caderet. Dicendum igitur quod necessitas eventus praedestinationis consequitur infallibilitatem praescientiae,

qua contingentia cognoscuntur a Deo secundum ordinem praesentis ad praesens. Huiusmodi autem non est necessitas antecedens imposita causae vel eventui, et ideo, « quia Deus « scit et vult istum vel illum consequi talem finem, *praede-* « *stinatio certitudinem habet;* quia vero Deus vult ut secun- « dum libertatem arbitrii in talem finem dirigatur, talis certi- « tudo *nullam praedestinato necessitatem imponit* » (1). Quapropter causam desperandi non affert praedestinationis dogma, sed imo confidendi etiam magis, nisi forte, plenioris securitatis gratia, mallet quis sortes suas committi soli inconsistentiae sui liberi arbitrii, quam altissimae et rectissimae providentiae Dei (2).

(1) S. Thom. Quodl. XI, a. 3. — Cf. etiam opusc. contr. Graec. Arm. et Sarac., c. 10.

(2) Rem egregie declarat Bossuet, *Méditations sur l'Evangile,* 72ème *jour:* « L'homme superbe craint de rendre son salut trop incertain, s'il ne « le tient en sa main, mais il se trompe. Puis-je m'assurer sur moi- « même? Mon Dieu, je sens que ma volonté m'échappe à chaque moment, « et si vous vouliez me rendre le seul maitre de mon sort, je refuserais « un pouvoir si dangereux à ma faiblesse. Qu'on ne me dise donc pas « que cette doctrine de grâce et de préférence met les bonnes âmes au « désespoir. Quoi! on pense me rassurer davantage en me renvoyant à « moi-même, et en me livrant à mon inconstance? Non, mon Dieu, je « n'y consens pas. Je ne puis trouver d'assurance qu'en m'abandon- « nant à vous. Et j'y en trouve d'autant plus, que ceux à qui vous « donnez cette confiance de s'abandonner tout-à-fait à vous, reçoivent « dans ce doux instinct la meilleure marque qu'on puisse avoir sur la « terre de votre bonté. Augmentez donc en moi ce désir, et faites entrer « par ce moyen dans mon cœur cette bienheureuse espérance de me trouver « à la fin parmi ce nombre choisi. *Ce ne sont,* dit David, dit Salomon, « *ce ne sont ni de bonnes armes, ni un bon cheval; ce n'est ni notre arc, ni* « *notre cuirasse, ni notre valeur, ni notre adresse, ni la force de nos mains,* « *qui nous sauvent à un jour de bataille, mais la protection du Très-Haut* « (Psalm. 32 et 146). Quand j'aurai préparé mon cœur, il faut qu'il *dirige* « *mes pas* (Prov. XVI-9). Je ne suis pas plus puissant que les rois, dont « *le cœur est entre ses mains, et il les tourne où il veut* (Prov. XXI-1). « Qu'il se rende le maître du mien! qu'il m'aide de ce secours qui me « fait dire: *Aidez-moi, et je serai sauvé* (Psalm. CXVIII-117); et encore: « *Guérissez-moi, et je serai guéri* (Ierem. XVII-14): et encore: *Convertis-* « *sez-moi, et je serai converti! Car depuis que vous m'avez converti, j'ai* « *fait pénitence, et depuis que vous m'avez touché, je me suis frappé le genou,* « en signe de componction et de regret (Ierem. XXX-18) ».

**Ad 1um** ergo dicendum quod eventus praedestinationis dependet etiam a conatu liberi arbitrii, praescito tamen et volito ab eo cuius scientia non fallitur, et voluntas non aberrat. Unde tam est infallibilis effectus ac si per causas necessarias esset procurandus; tam est contingens ac si a sola voluntate creaturae dependeret. Ad testimonium autem S. Petri quod attinet, videtur aliquibus quod non est ad rem. Putant enim sermonem ibi non esse de electione ad gloriam, quam consequitur praedestinatio, sed de electione et vocatione ad baptismi gratiam, ad quam cum nos elegerit Deus ut essemus sancti et immaculati, illi electionem suam confirmant et certam reddunt, qui sancti et immaculati fieri student, et in charitate magis ac magis, Deo adiuvante, proficiunt. Ita Bellarminus, de iustif. l. 3, c. 9. Si tamen cum pluribus aliis intelligeretur ista electio de electione ad vitam aeternam, dicendum esset electionem nunc sumi pro electionis impletione, quae per bona opera certitudinaliter explicatur. Et quia bona opera fuerunt provisa a Deo ut a libero nostro arbitrio dependentia, nos etiam certam facimus electionem nostram, id est, electionis impletionem, quando sollicite ambulamus in via iustitiae, et cum metu et tremore salutem nostram operamur.

**Ad 2um** dicendum quod ii qui sunt *simpliciter* scripti in libro vitae, id est praedestinati, nunquam ab eo delentur. Est tamen quaedam alia conscriptio *secundum quid,* quae non est propria praedestinatis, et de qua sunt intelligendae auctoritates inductae. « Liber vitae est notitia Dei de vita gloriae « alicuius hominis. Res autem aliqua dupliciter habet esse, « scilicet in se, et in sua causa. In se quidem est simpliciter; « in causa autem sua habet esse secundum quid. Causa autem « gloriae est gratia quantum in se est; unde qui habet gra- « tiam, habet iam vitam gloriae *secundum quid.* Cognitio ergo « de vita gloriae alicuius habetur in Deo dupliciter. Uno modo, « in quantum Deus scit ipsam vitam gloriae in isto esse vel « futuram esse simpliciter, et tunc talis dicitur esse scriptus « in libro vitae simpliciter. Alio modo, in quantum Deus scit « vitam gloriae inesse isti, vel futuram esse in eo in causa « sua quae est gratia, et talis dicitur secundum quid scriptus « in libro vitae.... Unde iste qui simpliciter scriptus est in « libro vitae, non potest inde deleri. Sed quia gratia quae est

« causa gloriae in eo qui habet praesentem iustitiam, desinit « esse causa gloriae in eo, quando ipse a iustitia per peccatum decidit..., iam cognitio gratiae istius quam Deus habet, « non pertinet ad librum vitae gloriae, et secundum hoc dicitur deleri de libro vitae, etc. » (1). Nunc autem, quod attinet ad orationem in qua petitur ut *omnium fidelium nomina beatae praedestinationis liber adscripta retineat*, dicendum est orationem hanc referri ad exsecutionem eorum quae praeordinata in praedestinationis libro inveniuntur. Et quia, non Ecclesiae, sed *Deo soli cognitus est numerus electorum in superna felicitate locandus*, ideo pro omnibus fidelibus oratur hic, non secus ac si singuli de numero praedestinatorum exsisterent. Oratur, inquam, pro impletione praedestinationis, non quasi ipsa esset incerta et fallibilis, sed quia inter causas medias quas providit Deus ad infallibilem exsecutionem consilii sui, disposita est etiam Ecclesiae oratio, ut statim ostendo. Etenim:

**Ad 3um** dicendum quod non inutiliter oratur pro iis quae infallibiliter eventura sunt, si ipse infallibilis eventus fuit a Deo provisus ut dependens ab oratione. Hinc procul dubio Christus Dominus noster oravit pro salute praedestinatorum, et non inutiliter, eo quod haec sua oratio praeordinata erat tamquam quoddam principium ipsius transmissionis electorum in vitam aeternam. Idem igitur, *proportione servata,* de oratione aliorum nunc dicendum est. « In praedestinatione, inquit « S. Thomas art. 8 huius quaestionis, duo sunt consideranda, « scilicet ipsa praeordinatio divina, et effectus eius. Quantum igitur ad primum, nullo modo praedestinatio iuvatur « precibus sanctorum; non enim precibus sanctorum fit quod « aliquis praedestinatur a Deo. Quantum vero ad secundum « dicitur praedestinatio iuvari precibus sanctorum et aliis « bonis operibus, quia providentia cuius praedestinatio est « pars, non subtrahit causas secundas; sed sic providet effectus, ut etiam ordo causarum secundarum subiaceat providentiae. Sicut igitur sic providentur naturales effectus, « ut etiam causae naturales ad illos naturales effectus ordinentur, sine quibus illi effectus non provenirent: ita praedestinatur a Deo salus alicuius, ut etiam sub ordine praedestinationis cadat quidquid hominem promovet in salutem,

(1) S. Thom. in III, Dist. 31, q. 1, art, 2, q. 3 in corp.

« vel orationes propriae, vel aliorum, vel alia bona, vel quid-
« quid huiusmodi, sine quibus aliquis salutem non consequi-
« tur ». Caeterum confer ea quae supra dicta sunt, Quaest. 22.

**Ad** 4^um dicendum quod impossibile est praedestinatum non salvari, ea impossibilitate qua est impossibile ut scientia Dei fallatur, non autem ea impossibilitate quae auferat a libero arbitrio plenam atque expeditam potestatem deficiendi, etiam in sensu composito auxiliorum quibus praevenitur a Deo. Et eadem ratio valet de non praedestinatis.

**Ad** 5^um denique dicendum in primis est, quod utraque conditionalis vulgaris dilemmatis iungit simul contradictoria. Cum enim per praedestinationem intelligenda sit *praescientia* et praeparatio auxiliorum ac bonorum operum quibus aliquis transmittitur in finem vitae aeternae, per reprobationem vero *praescientia* et permissio finalis defectionis liberi arbitrii: dicere te, *quidquid egeris,* esse, vel praedestinàtum et per consequens salvandum, vel reprobatum et per consequens damnandum, idem est ac si dicas te facturum bona sive facias sive non facias, vel peccaturum sive pecces sive non pecces; in quo nihil aliud invenitur quam pugnantium congeries verborum sine ratione et sine sensu. Quia igitur, si praedestinatus es, non aliter es ad vitam aeternam transmittendus quam per opera bona, et si es reprobatus, in tantum es reprobatus in quantum cognosceris a Deo operans mala: illud potius est certissimum, quod si respondeas gratiae Dei, salvaberis; sin autem abutendo libertate pecces et in peccato maneas usque ad mortem, damnaberis. Fac ergo bonum, persevera in sanctis operibus uti potes, et erit infallibile signum quod de numero praedestinatorum sis. Ad rem Greg. de Valentia in 1^am Part. q. 23, Disp. 1, Punct. 4: « Si sum, inquis, praedestinatus,
« potero iam licenter frui voluptatibus, quandoquidem quid-
« quid nunc faciam, certissime postea salvabor. Imo vero, si
« praedestinatus es, oportet ut bene opereris, et recte vivas,
« quia ut iam ante docuimus, nullus ex adultis est praede-
« stinatus, nisi qui (cognoscitur) in hac vita bene operari
« finaliter. Et quoniam incertus es, quanam hora ex hac vita
« decedes, omni tempore est tibi bene operandum, ne finaliter
« non bene operans inveniaris, et ita verum non sit illud quod
« in ea tuae ratiocinationis parte supponebas, videlicet te
« esse praedestinatum. Rursus, si non sum, inquis, praede-

« stinatus, quidquid nunc faciam, tandem condemnabor; con-« sultum igitur erit iam dare operam illicitis voluptatibus, « siquidem sum postea afficiendus supplicio. At enim vero, si « non praedestinatus es, sed ad aeternum supplicium destina-« tus, causa huius erit, quia finaliter eris obstrictus peccatis « quibus operam in vita dabis, neque cooperaberis gratiae di-« vinae. Ne igitur verum sit, non esse te praedestinatum, omni « tempore pie tibi vivendum est, ne finaliter obstrictus pec-« catis e vita decedas, id quod potest evenire omni hora: « neque enim poteris male vitam finire, si semper pie vixeris. « Quare maneat, illo dilemmate minime bonorum operum stu-« dium retardari debere, sed eo ipso excitandum potius et con-« firmandum esse ».

Insuper quis non videt praefatum dilemma retorqueri posse contra suos auctores quoad ea omnia quae in providentia Dei non dubitantur esse ordinata? Quidni enim ita ratiocinareris: Vel est provisum in aeterna providentia quod hodie moriar, vel non. Si est ita provisum, quidquid egero, certo certius hodie mortem obibo; ut quid igitur de procurandis vitae necessariis sollicitus essem, et cum tanto labore tantaque defatigatione comederem panem meum? Si non est sic provisum, quidquid egero, certo certius mortem evadam. Eia ergo, proiice te in flumen, aut vim venenorum experire, nisi tamen aliquis tui miseratus mittat te prius in amentium nosocomium, ubi non ultimum tibi tuique similibus praeparatum locum invenies (1).

(1) Rationem qua contendebant Massilienses, praedestinationis doctrinam afferre impedimentum correptioni, exhortationi, orationi, industriae, diligentiaeque, et, quod est omnium gravissimum, desperationem afferre, ut non libeat aliquid boni agere, sed contra, omni generi flagitiorum et corruptelarum se dedere: solet Augustinus inde confutare, quia si quid valeret, valeret eodem modo contra praescientiam Dei quam docti pariter et indocti confitentur. « Ista, inquit, cum dicuntur, ita nos a confitenda « vera Dei gratia..., et a confitenda secundum eam praedestinationem san-« ctorum deterrere non debent, sicut non deterremur a confitenda prae-« scientia Dei, si quis de illa populo sic loquatur, ut dicat: *Sive nunc « recte vivatis, sive non recte, tales eritis postea, quales vos Deus futuros esse « praescivit, vel boni si bonos, vel mali si malos.* Numquid enim, si hoc « audito, nonnulli in torporem segnitiemque vertantur, et a labore procli-« ves ad libidinem post concupiscentias suas eant, propterea de praescientia

In summa, cum nemini det Deus gratiam inefficacem, praecise quia inefficax praevidetur, semper est in plena et expedita uniuscuiusque potestate efficere ut accepta gratia effectum salutis consequatur. Ideo omnia apud nos eveniunt non *secus ac si* praedestinatio esset in manu creaturae, et *in hoc sensu* approbari potest id quod aliqui dicunt: si non es praedestinatus, fac ut praedestineris.

## Thesis XXXIV.

(Art. 7).

**Numerus praedestinatorum est Deo certus, tam formaliter quam materialiter, quasi principaliter ab eo praefinitus, et per se intentus.**

Cum dicitur numerus electorum esse Deo certus tam materialiter quam formaliter, sensus est, Deum certitudinaliter nosse non solum quis sit salvandorum numerus, sed etiam quae personae in particulari determinatum hunc numerum impleant. Et plane evidens est assertionis ratio, nam electio divina quae secundum rationem praesupponitur ad praedestinationem, non fertur in numerum abstractum, sed omnino in personas determinatas, ut ex dictis praecedentibus satis superque constat.

Cum autem additur eumdem numerum fuisse principaliter a Deo praefinitum, sensus est quod non fuit determinatus

« Dei falsum putandum est esse, quod dictum est? Nonne si Deus illos bo- « nos futuros esse praescivit, boni erunt, in quantalibet nunc malignitate « versentur; si autem malos, mali erunt, in quantalibet nunc bonitate cer- « nantur? Fuit quidam in nostro monasterio, qui corripientibus fratribus « cur quaedam non facienda faceret, et facienda non faceret, respondebat: « Qualiscumque nunc sim, talis ero qualem me Deus futurum esse prae- « scivit. Qui profecto et verum dicebat, et hoc vero non proficiebat in « bonum; sed usque adeo profecit in malum, ut deserta monasterii socie- « tate, fieret canis reversus ad suum vomitum; et tamen adhuc qualis sit « futurus, incertum est. Numquid ergo propter huiusmodi animas, ea quae « de praescientia Dei vera dicuntur, vel neganda sunt vel tacenda: tunc « scilicet, quando si non dicantur, in alios itur errores? » August. de dono persever. c. 15, n. 38.

ratione alterius et veluti per accidens, quoniam electi sunt finis aliorum operum Dei, imo unusquisque eorum quaedam est pars praecipua et per se intenta universitatis rerum. Reprobi autem *in quantum huiusmodi* opus Dei non sunt, quia, « quod audis homo, Deus fecit; quod audis, peccator, ipse « homo fecit » (1), et ideo numerus eorum est determinatus quodammodo per accidens, scilicet propter aliud. « Quicumque intendit aliquam determinatam mensuram in suo effectu, excogitat aliquem numerum in partibus essentialibus « eius, quae *per se* requiruntur ad perfectionem totius. Non « enim per se eligit aliquem numerum in his quae non principaliter requiruntur, sed solum propter aliud ; sed in tanto « numero accipit huiusmodi, in quantum sunt necessaria propter aliud. Sicut aedificator excogitat determinatam mensuram domus, et etiam determinatum numerum mansionum « quas vult facere in domo, et determinatum numerum mensurarum parietis vel tecti ; non autem eligit determinatum « numerum lapidum, sed accipit tot quot sufficiunt ad explendam tantam mensuram parietis. Sic igitur considerandum est in Deo, respectu totius universitatis quae est eius « effectus. Praeordinavit enim in qua mensura deberet esse « totum universum, et quis numerus esset conveniens essentialibus partibus universi, quae scilicet habent aliquo modo « ordinem ad perpetuitatem. Individua vero corruptibilia non « ordinantur ad bonum universi quasi principaliter, sed quasi « secundario in quantum in eis salvatur bonum speciei.... « Inter omnes autem creaturas principalius ordinantur ad « bonum universi creaturae rationales, quae in quantum huiusmodi incorruptibiles sunt, et potissime illae quae beatitudinem consequuntur, quae immediatius attingunt ultimum finem. Unde *certus est Deo numerus praedestinatorum,* « *non solum per modum cognitionis, sed etiam per modum* « *cuiusdam principalis praefinitionis.* Non sic autem omnino « est de numero reproborum, qui videntur esse praeordinati « a Deo in bonum electorum, quibus *omnia cooperantur in* « *bonum,* ad Rom. VIII-28 ». Hactenus S. Thomas in art. 7 huius quaestionis, cuius doctrina lucem accipit ex antea praemissis, quando ostensum est voluntatem Dei in signo

(1) Aug. Tract. 12 in Ioan. sub finem,

electionis ferri super bonum finis quod noscitur ex tali rerum ordine possibili obtinendum. Nam si ille finis est divina gloria resplendens in salute horum electorum, quorum gratia totus ordo decernitur exsequendus, ergo electi omnes et singuli sunt a Deo principaliter intenti et praefiniti; reliqua vero vel volita vel permissa divinitus, ad ipsos ordinantur.

## Thesis XXXV.

(Quaest. 24).

**Ipsa notitia Dei qua firmiter retinet se aliquos praedestinasse in vitam aeternam, dicitur liber vitae, a quo libro nemo eorum qui in ipso simpliciter sunt conscripti, deleri unquam posse dicendus est.**

Dari aliquem librum vitae, multae Scripturarum paginae attestantur. Etenim, Apoc. XIII-8: *Et adoraverunt eam* (bestiam) *omnes.... quorum non sunt scripta nomina in libro vitae Agni qui occisus est ab origine mundi.* Et infra, XVII-8: *Mirabuntur inhabitantes terram, quorum non sunt scripta nomina in libro vitae a constitutione mundi, videntes bestiam, quae erat, et non est.* Rursus, XX-15: *Et qui non inventus est in libro vitae scriptus, missus est in stagnum ignis.* Et iterum, XX-27: *Non intrabit in eam aliquod coinquinatum..., nisi qui scripti sunt in libro vitae Agni.* Unde etiam Apostolus, Heb. XII, 22-23: *Accessistis ad Sion montem.... et Ecclesiam primitivorum qui conscripti sunt in caelis.* Et Dominus in Evangelio, Luc. X-20: *In hoc nolite gaudere quia spiritus vobis subiiciuntur, gaudete autem quod nomina vestra scripta sunt in caelis.*

Est autem considerandum quod in libris materialibus aliquid conscribitur, vel ad erudiendum alios, vel ad succurrendum memoriae ipsius scribentis; et secundum utrumque modum metaphorice accipitur liber vitae. Nam primo liber vitae dici potest illud in quo per modum doctrinae vel exemplaris continetur vera vita et via ad ipsam: per modum doctrinae, inquam, et sic Novum et Vetus Testamentum liber vitae dicuntur: per modum exemplaris etiam, et sic liber vitae est ipse Christus Dominus noster, in quo nobis elucet quid faciendum sit ut ad aeternam vitam perveniamus. Ve-

rum secundo, communius sumitur liber vitae pro ipsa conscriptione eorum qui sunt admittendi in beatitudinem caelestem, et hoc modo accipitur in praesenti. Conscriptio autem praedestinatorum non potest esse aliud quam ipsa Dei notitia qua firmiter retinet se aliquos elegisse et praedestinasse ad gloriam. Unde etsi sit re idem cum praedestinatione ipsa, tamen secundum rationem differt, sicut ratione differt Deum praedestinare aliquem, et scire seu retinere se eumdem praedestinasse (1). Pulchre S. Thomas, super illud epistolae ad Hebraeos, *ecclesiam primitivorum qui conscripti sunt in caelis:* « Sicut antiquitus apud Romanos, senatores qui assumeban« tur ad magnas dignitates, in tabulis aureis describebantur « et dicebantur patres conscripti, ita Apostolus hic, ad osten« dendam dignitatem (primitivorum) apostolorum, dicit quod « conscripti sunt in caelis, cuius Scripturae liber est notitia « quam Deus apud se habet de salvandis. Unde sicut hic, « illud quod scribitur non de facili a memoria labitur, ita illi « qui ibi per finalem iustitiam scripti sunt, infallibiliter sal« vabuntur. Et dicitur liber ille, liber vitae ».

Licet autem *simpliciter loquendo,* ille solus conscribi in libro vitae dicendus sit, qui est praedestinatus ad vitam aeternam, tamen uti iam supra notatum est, dicuntur *secundum quid conscripti* quicumque pro aliquo tempore consequuntur statum gratiae, in finem non perseveraturi. Pro tempore enim sunt habentes ius ad aeternam vitam, idque ex divina ordinatione quam Deus scit et in sua memoria retinet. Et secundum hoc intelligitur id quod legitur Apoc. III-5, et alibi passim, deleri aliquem de libro vitae. Nam qui in eo libro simpliciter conscripti sunt, scilicet praedestinati, nullo modo possunt ab eo deleri, quandoquidem praedestinatio certo et infallibiliter consequitur effectum suum, iuxta illud Ioan. X-28: « Ego vitam aeternam do eis (ovibus meis), et non pe« ribunt in aeternum, et non rapiet eas quisquam de manu « mea ».

**Nota demum,** quomodo reprobationi non respondeat *liber mortis*, sicut praedestinationi *liber vitae*. Ratio est quia « de « eo quod in libro scriptum habetur, habet aliquis aliquam « notitiam prae aliis privilegiatam; unde et respectu illorum

(1) S. Thom. de Verit. q. 7, a. 1.

« scitorum a Deo liber dici debet, de quibus aliquam specia-
« lem notitiam prae aliis habet. Est autem in Deo duplex
« cognitio, scilicet simplicis notitiae, et scientia approbatio-
« nis. Scientia simplicis notitiae communis est omnibus, bonis
« et malis, scientia autem approbationis est bonorum tantum,
« et ideo boni habent aliquam privilegiatam cognitionem in
« Deo prae aliis, ratione cuius in libro conscribi dicuntur,
« non autem mali. Et ideo non dicitur liber mortis sicut di-
« citur liber vitae » (1).

(1) S. Thom. de Verit. q. 7, a. 8.

# CAPUT TERTIUM

(Quaest. XXV-XXVI)

## DE DIVINA POTENTIA ET BEATITUDINE

« Post considerationem divinae *praescientiae* et *voluntatis*, « et eorum quae ad hoc pertinent, restat considerandum de « divina *potentia* ». Sicut enim praescientia et voluntas important operationes immanentes, ita potentia accipitur respectu effectionum ad extra. De ipsis tamen effectionibus non est nunc disputandum, cum processiones creaturarum a primo principio pertineant ad aliam theologiae partem (1). Unde, solum dicere oportet de potentia prout abstrahit a sui exercitio, quia hoc modo non importat habitudinem ad terminum temporalem, sed praedicatur de Deo ab aeterno, et quidquid de Deo ab aeterno dicitur, sive secundum essentiae unitatem, sive secundum personarum Trinitatem, huius praesentis tractatus obiectum est. Subnexuit autem S. Thomas considerationem de divina beatitudine, non alia, ut reor, ex causa, nisi quia, cum nullum huic quaestioni specialem locum invenisset, coronidis instar collocavit eam in fine, utpote quae omnium divinorum bonorum plenitudinem et affluentiam uno conspectu menti repraesentet.

### § 1.

(Quaest. 25).

Potentia de qua in praesenti, est potentia *activa* quae generatim definiri potest, virtus operativa per quam agens operatur. Et apud nos quidem potentia activa respicit tam operationem quam operatum. At vero in Deo in quo nulla esse potest processio per modum operationis (2), potentia activa non dicitur ut actionis principium (3), sed solum ut *princi-*

(1) Infra, Quaest. 44-119.

(2) Cf. infra, Quaest. 27, Prologom.

(3) « Quia nihil est sui ipsius principium, cum divina actio non sit « aliud quam eius potentia, manifestum est quod potentia non dicitur in

*pium quo* operatorum ad extra (1). Est autem potentia Dei ipsa divina essentia, non tamen sub formali ratione naturae, quia alias dicendum foret creaturas a Deo naturaliter et necessario produci, eique assimilari in natura, non secus ac homo genitus assimilatur in natura homini per naturam generanti, quod absit. Nominat igitur divinam essentiam secundum quod rationem habet *scientiae* et *voluntatis*, addendo *respectum principii exsecutivi,* nam Deus causat res per intellectum ét voluntatem, suosque effectus sibi assimilat in forma a se intellecta. Caeterum potentia *mere exsecutiva* in ipso esse non potest; huiusmodi enim est extra gradum intellectivum, et importat principium actionis formaliter transeuntis. Unde tandem divina potentia differt a scientia et voluntate, ut formalissime includens rationem utriusque, et addens aliquid secundum intellectum, id est rationem vis effectivae ad extra (2).

Ex hoc autem quod Deus sit purus atque infinitus actus, sequitur potentiam activam esse in eo infinitam, et pro obiecto habere illud omne in quo entis ratio salvatur. Nam, « cum unumquodque agens agat sibi simile, ait S. Thomas,

« Deo, *sicut principium actionis,* sed *sicut principium facti.* Et quia potentia « respectum ad alterum importat in ratione principii, (est enim potentia « activa, principium agendi in aliud), manifestum est quod potentia dicitur « de Deo per respectum ad facta secundum rei veritatem, *non per respe-* « *ctum ad actionem nisi secundum modum intelligendi,* prout intellectus noster diversis conceptionibus utrumque considerat, scilicet divinam po- « tentiam et eius actionem. Unde, si aliquae actiones Deo conveniant « quae non in aliquod factum transeant, sed maneant in agente, respectu « harum non dicetur in Deo potentia nisi secundum modum intelligendi, « non secundum rei veritatem. Potentia igitur Dei, proprie loquendo, « non respicit huiusmodi actiones, sed solos effectus ». L. 2 c. Gent. c. 10.

(1) Assignatur etiam in Deo potentia respectu actuum notionalium generandi Filium, et spirandi Spiritum Sanctum. Verum sicut actus notionalis non est proprie actio, sed relatio significata per modum actionis, ita etiam potentia activa ei correspondens non habet rationem verae potentiae activae, sed alicuius quod per modum potentiae activae a nobis significatur. Hinc fit ut potentia activa in Deo obiective non sit nisi respectu operatorum ad extra, et omnino pertineat ad essentiae unitatem. Cf. infra, Quaest. 37.

(2) Cf. S. Thom. hic, a. 1, ad 4um.

« art. 3 huius quaestionis, unicuique potentiae activae cor-
« respondet possibile ut obiectum proprium, secundum ra-
« tionem illius actus in quo fundatur potentia activa : sicut
« potentia calefactiva refertur ut ad proprium obiectum, ad
« esse calefactibile. Esse autem divinum super quod ratio
« divinae potentiae fundatur, est esse infinitum non limitatum
« ad aliquod genus entis, sed praehabens in se totius esse
« perfectionem. Unde quidquid habet vel habere potest ra-
« tionem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu
« quorum Deus dicitur omnipotens.... Ea vero quae contra-
« dictionem implicant, sub divina omnipotentia non conti-
« nentur, quia non possunt habere possibilium rationem.
« Unde convenientius dicitur quod ea non possunt fieri, quam
« quod Deus ea non possit facere. Neque hoc est contra ver-
« bum angeli dicentis: *Non erit impossibile apud Deum omne*
« *verbum*. Id enim quod contradictionem implicat, verbum
« esse non potest, quia nullus intellectus potest illud con-
« cipere ».

Sed hic notanda occurrit trita distinctio inter potentiam Dei *ordinatam* et potentiam eius *absolutam*, et ad huius distinctionis legitimum sensum assequendum, oportet praeobservare quod in infinito ambitu eorum in quibus salvari potest ratio entis, in quantum scilicet non important affirmationem et negationem eiusdem secundum idem, triplex occurrit differentia. Primo loco veniunt ea omnia quae in providentia sua praeordinavit Deus ut faceret, et haec dicitur posse *de potentia ordinata*. Sic enim consideratur potentia eius in sensu composito ordinis praestituti ab eius sapientia et iusta voluntate. Secundo loco veniunt infinita alia quae in praefato ordine non comprehenduntur, continentur tamen in aliis rerum ordinibus quos Deus potuisset iuste et sapienter decernere, et haec dicitur posse de *potentia absoluta*. Sic enim consideratur potentia ut soluta a praestitutione ordinis qui de facto est in intellectu et voluntate Dei. Tertio denique loco veniunt quaedam, quae etsi non constent pugnantibus et se invicem destruentibus notis, nihilominus sunt extra omnem ordinem iuste et sapienter a Deo decernibilem, puta quod divina persona hypostatice uniatur naturae irrationali, quod sine propriis demeritis creatura addicatur suppliciis aeternis, atque alia eiusmodi. De his igitur non est dicendum quod

sint in potentia absoluta Dei *simpliciter*, sed solum *sub conditione* caeteroquin impossibili, puta, si ipse vellet, si hoc esset iuste et sapienter decernibile, etc. Non enim est inconveniens ut in conditionali vera antecedens sit impossibile, ut dicit S. Thomas in III, D. 1, q. 2, art. 3.

Ultimo tandem in mentem revocabis ea quae in philosophia contra Malebranchium exponi solent, Deum scilicet posse facere meliora iis quae fecit, imo in infinitum. Non quod possit facere ex maiori sapientia et bonitate, sed quia potest facere alias res excellentiores, vel etiam dare maiorem bonitatem accidentalem rebus quae exsistunt. Nec obstat id quod legitur Genes. I-31: *Viditque Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*, etenim: « Universum, suppositis istis rebus, non « potest esse melius, propter decentissimum ordinem his re- « bus attributum a Deo, in quo bonum universi consistit; « quorum si unum aliquod esset melius, corrumperetur pro- « portio ordinis, sicut si una chorda plus debito intenderetur, « corrumperetur citharae melodia. Posset tamen Deus alias « res facere, vel alias addere istis rebus factis, et esset aliud « universum melius » (1).

Et de divina quidem potentia, hactenus.

## § 2.

(Quaest. 26).

Et nunc nihil aliud restat nisi ut in Dei beatitudine, affectu purissimae charitatis mens sibi complaceat. *Beatus*, inquit Apostolus 1 Tim. VI-15, *et solus potens, rex regum et dominus dominantium:* « Qui ita vere beatus est, ut maior « beatitudo esse non possit; in cuius comparatione, quod an- « geli beati sunt sua quadam summa beatitudine, quanta esse « in angelis potest, quid aut quantum est » (2).

Ipse enim, infinitae bonitatis suae subsistens cognitio, infinitus amor, plenissima fruitio; ipse igitur in se et ex se beatissimus. Sed et quaecumque beatitudines seu verae seu existimatae quae apud nos computantur, in eorum quae ha-

(1) S. Thom. hic, art. 6 ad 3um.

(2) Aug. de civit. Dei, l. 11, c. 11.

bet Deus aliquali imitatione consistunt. Videlicet, distinguitur apud nos contemplativa beatitudo, et Ipse habet perfectissimam totius veri perpetuam contemplationem. Distinguitur etiam activa beatitudo, et Ipse non unius hominis aut domus aut civitatis aut regni, sed totius universi habet gubernationem. Reponitur demum quaedam felicitatis umbra in bonis terrenis quae sunt voluptas, divitiae, potestas, dignitas, et fama. Ipse autem Deus « habet excellentissimam delectatio-« nem de se et universale gaudium de omnibus bonis absque « contrarii admixtione, pro divitiis vero habet omnimodam « sufficientiam in seipso omnium bonorum, pro potestate ha-« bet infinitam virtutem, pro dignitate habet omnium entium « primatum et regimen, pro fama admirationem omnis intel-« lectus ipsum utcumque cognoscentis » (1).

Ipsi igitur qui singulariter beatus est, honor sit et gloria in saecula saeculorum. Amen.

(1) L. 1 c. Gent. c. 102.

# LIBER SECUNDUS

## DE TRINITATE PERSONARUM

# LIBER SECUNDUS

## COMPLECTENS QUAESTIONES DE TRINITATE PERSONARUM

## PROOEMIUM

« Domine Deus noster, credimus in te, Patrem, et « Filium, et Spiritum Sanctum. Neque enim dice- « ret Veritas: *Ite, baptizate omnes Gentes, in nomine « Patris et Filii et Spiritus Sancti,* nisi Trinitas esses. « Nec baptizari nos iuberes, Domine Deus, in eius « nomine qui non est Dominus Deus. Neque dice- « retur voce divina: *Audi, Israel, Dominus Deus tuus, « Deus unus est,* nisi Trinitas ita esses, ut unus Do- « minus Deus esses. Et si tu Deus Pater ipse esses, « et Filius Verbum tuum Iesus Christus ipse esses, « et donum vestrum Spiritus Sanctus, non legeremus « in litteris veritatis: *Misit Deus Filium suum;* nec « tu, o Unigenite, diceres de Spiritu Sancto: *Quem « mittet Pater in nomine meo,* et: *Quem ego mittam « a Patre* » (1). Toto itaque corde, tota mente, totis viribus animae credimus quia cum sis unus ac simplex Deus, es tamen veraciter Deus Pater, et Deus Filius, et Deus Spiritus Sanctus: haec quippe fides

(1) Aug. de Trin. l. 15, c. 28.

est catholica quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit. Sed nunc, ad hanc regulam fidei dirigentes intentionem nostram, te auxiliante desideramus aliqualiter etiam intelligere quod credimus, quantum scilicet possibile est videntibus adhuc *per speculum et in aenigmate.*

Nam etsi ad Trinitatem personarum in aeterno atque invisibili Deo cognoscendam nequeat mens nostra principio causalitatis innixa, per creaturas quasi per quasdam vias ascendere: non ideo existimandum est, nullam dari similitudinem creatam in qua, revelatione supposita, valeamus tanti celsitudinem sacramenti utcumque inspicere. Equidem probanda sunt huiusmodi arcana mysteria auctoritate Sacrae Scripturae, non autem ratione naturali. Sed quia ostendendum etiam est quod rationi naturali opposita non sunt, ut ab impugnatione infidelium defendantur, maxime ad hoc nos iuvat consideratio similitudinum in naturis creatis exsistentium, quarum ope simplex fidei cognitio perficitur, et quodammodo transit in scientiam. Propterea in praelaudato testimonio Apostolus nos per speculum et in aenigmate videre asseruit. Est autem speculum, illud in quo apparent imagines rerum; rursus aenigma similitudinem denotat, quamvis obscuram et ad perspiciendum difficilem. « Cum igitur, ait Augustinus l. 15 de Trin. « n. 16, speculi et aenigmatis nomine quaecumque « similitudines ab Apostolo intelligi possint, quae ac« commodatae sunt ad intelligendum Deum eo modo

« quo potest: nihil tamen est accommodatius quam « id quod imago eius non frustra dicitur », id est homo secundum animam rationalem sive mentem. In mente igitur hominis quaerenda sunt indicia summae illius Trinitatis quam quaerimus, cum Deum quaerimus.

Et re quidem vera, reflectendo super his quae intus apud nosmetipsos experimur, invenimus rem intellectam esse in intelligente, quasi intranea quadam processione ab eo procedentem, et similiter rem amatam in amante. Nam « ipsa mens, ex hoc quod « se actu intelligit, verbum suum concipit in seipsa, « quod nihil aliud est quam intentio intelligibilis « mentis, quae et intentio intellecta dicitur in mente « exsistens; quae dum ulterius seipsam amat, sei-« psam producit in voluntate ut amatam. Ulterius « autem non procedit intra se, sed concluditur cir-« culo, dum per amorem redit ad ipsam substantiam « a qua processio inceperat per intentionem intel-« lectam; sed fit processio ad exteriores effectus, dum « ex amore sui procedit ad aliquid faciendum. Et « sic tria in mente inveniuntur: mens ipsa quae est « processionis principium in sua natura exsistens, « et mens concepta in intellectu, et mens amata « in voluntate » (1). Haec est imago Trinitatis in anima. Sane vero, nisi naturali rationis lumini accessisset superna revelatio, prorsus nesciremus an

(1) S. Thom. l. 4 c. Gent. c. 26.

intraneae processiones quae in anima dantur, pertineant necne, ad rationem imaginis de qua in ipso creationis nostrae exordio dictum est: « Faciamus « hominem ad imaginem et similitudinem nostram ». Viderentur enim potius ad defectum pertinere: defectum dico creaturae quae non est suum intelligere, nec suum velle, eo quod in ea omnis operatio accidens est. Nunc autem, postquam nos divina Scriptura de reconditis ipsius divinitatis mysteriis erudivit, nullus relinquitur ambigendi locus: scimus similitudinem, scimus et modum dissimilitudinis. Scimus similitudinem, quatenus cum sit in anima processio verbi (quasi hominis in esse intellecto) ab homine seipsum intelligente, itemque processio inclinationis cuiusdam (quasi hominis in esse amato) ab homine seipsum amante: ita proportione quadam suo loco exponenda, et in Deo. Sed novimus etiam longe aliter hoc accidere in divinis et apud nos: « Quia enim, ait S. Thomas, Comp. theol. c. 50, in « sua natura homo subsistens est, intelligere au- « tem et amare eius non sunt eius substantia, homo « quidem secundum quod in natura sua consideratur, « quaedam res subsistens est; secundum autem quod « est in suo intellectu, non est res subsistens, sed in- « tentio quaedam rei subsistentis, et similiter secun- « dum quod est in seipso ut amatum in amante. « Et sic ergo in homine tria quaedam considerari « possunt, id est, homo in natura sua exsistens, et « homo in intellectu exsistens, et homo in amore

« exsistens. Et tamen hi tres non sunt unum, quia « intelligere eius non est eius esse, similiter autem « et amare; et horum trium unus solus est res quae- « dam subsistens, scilicet homo exsistens in natura « sua. In Deo autem idem est esse, intelligere, et « amare. Deus ergo in esse suo naturali exsistens, « et Deus exsistens in intellectu, et Deus exsistens « in amore suo unum sunt: unusquisque tamen eo- « rum est subsistens, (et ratione processionis, alter « ab altero distinctus). Et quia res subsistentes in « intellectuali natura personas Latini nominare con- « sueverunt, Graeci vero hypostases, propter hoc in « divinis Latini dicunt tres personas, Graeci vero « tres hypostases, Patrem scilicet, et Filium, et Spi- « ritum Sanctum ».

Sed nunc, quomodo non tres dii, sicut tres hypostases, iure inquiritur. Si enim est Deus ingenitus, et Deus genitus, et Deus spiratus, (Deus quidem ingenitus qui processionis est principium non de principio, et Deus genitus qui procedit secundum operationem intellectus, et Deus spiratus qui procedit secundum operationem voluntatis), quomodo hi tres non tres substantiae, sed una substantia sunt? Nam in Deo nihil secundum accidens, sed omnia secundum substantiam dici videntur. Propterea, « quibusdam visum est, ait Augustinus ubi « supra, non eamdem Patris et Filii esse substantiam, « quia omne quod de Deo dicitur, secundum sub- « stantiam dici putant: et ideo gignere et gigni. vel

« genitum esse et ingenitum, quoniam diversa sunt, « contendunt substantias esse diversas ». At vero, concedendum quidem est nihil de Deo secundum accidens dici, sed simul negandum omnia dici secundum substantiam, quia aliquid dicitur secundum relationem, cuius singularis ratio in hoc est, quod retinendo notam sibi propriam, (id est *ad alterum*), non repugnat reali identitati cum substantia. Unde Augustinus, l. c. « Demonstrandum igitur, non omne « quod de Deo dicitur, secundum substantiam dici, « sicut secundum substantiam dicitur bonus et ma« gnus, et si quid aliud *ad se* dicitur; sed dici etiam « relative, id est non ad se, sed *ad aliquid* quod « ipse non est, sicut Pater ad Filium dicitur ». Hic est nodus difficultatis, hic cardo omnium quae de Trinitate disputantur, dum scilicet ingenitus, genitus, et spiratus, tres sunt relativi ad invicem oppositi, et ideo inter se realiter distincti, tametsi sint realiter idem cum una substantia absoluta a qua una habent ut subsistant.

Quapropter necesse est assurgere ad aliquem conceptum relationis quae non sit accidens, seu superveniens substantiae, sed quae sit identice substantia, et pro tanto subsistens. Si autem est subsistens, hypostasim cui inhaereat non praesupponit, sed ipsa sibi est hypostasis. Quin imo oportet ut secum ferat correlativum suum tamquam originans ipsum, vel ab eo originata; alioquin cum nulla relatio absque termino quem respicit consistere possit, si relatio

divina oppositum relativum per modum vel activae vel passivae originis non inferret, non haberet de sui ratione quidquid requiritur ad sui consistentiam, quod est contra rationem subsistentis. Hinc relatio subsistens differt a relatione praedicamentali, non solum quia est cum substantia realiter idem, verum etiam quia per hoc ipsum quod est *ad alterum,* includit ordinem originis respectu consubstantialis correlativi: qui ordo exprimitur cum dicitur, *a quo alter,* vel *qui ab altero.* Uno demum verbo, divinae relationes eminent supra relationes apud nos exsistentes, tam secundum *esse in,* quam secundum *esse ad.* Secundum *esse in,* quia ipsae non sunt in subiecto, sed sunt in se, utpote subsistentes ipsa subsistentia substantiae a qua quoad rem non differunt. Secundum *esse ad,* quia in eis respectus ad alterum, eminenter etiam verificat id quod apud nos in distincto praedicamento activae et passivae originis collocatur.

Ex his aestimare licet, origines et relationes originis longe alio modo se habere in divinis ac in humanis. Nam in humanis origo activa est actio quaedam progrediens a persona generante aliunde iam constituta, et origo passiva est via ad personam genitam, adhuc in fieri, nondum in facto esse consideratam. Similiter relationes paternitatis et filiationis ex origine tam activa quam passiva resultantes accidunt personis, quarum formale constitutivum nec origo est, nec relatio. Unde aliud est in Socrate

id quo persona, aliud quo generans, aliud quo pater est. Et ideo si consideratio nostra versaretur circa personas creatas, alias ex aliis procedentes, ordo logicus requireret ut prius diceretur de personis, postea de originibus, tertio de relationibus originis. At vero, Deus Pater eo est persona quo Pater, eo Pater quo generans; et simili modo Deus Filius eo est persona quo Filius, eo Filius quo genitus. Non igitur ibi prior est persona quam origo, aut vice versa: non prior origo quam relatio originis, et ex consequenti nullus est inter haec tria quaerendus ordo ex parte Dei, in quo constat personam, originem, et relationem esse etiam ratione simpliciter idem. Sed cum necesse habeamus apprehendere divina ad modum creatorum quae sunt proportionatum obiectum intellectus nostri, distinctis conceptibus assequimur rationes originis, relationis, et personae. Interest autem perspicuitatis et claritatis doctrinae, ut a notioribus incipiatur. Iamvero in rebus creatis quae nos ad divina intelligenda manuducunt, origines magis notae sunt quam relationes quae super ipsas fundantur. Rursus, relationes originis notificant eum oppositionis et distinctionis modum qui solus in Deo inveniri potest. Denique distinctio subsistentium in natura divina, personarum sive suppositorum nobis ingerunt cognitionem. Hinc demum fit ut licet in Deo origo, relatio, et persona quoad se sint idem, quoad nos tamen origo notificat relationem, relatio distinctionem, distinctio personas.

Recte ergo S. Thomas totam materiam in tria capitula distribuens, initium dicendi sumit a processionibus sive originibus. « Quia, inquit in prooemio « Quaest. 27, personae divinae secundum relationes « originis distinguuntur, secundum ordinem doctri- « nae prius considerandum est de origine sive de « PROCESSIONE, secundo de RELATIONIBUS, tertio de « PERSONIS ».

# LIBRI SECUNDI

## PARS PRIMA

### Quaest. XXVII.

## DE PROCESSIONIBUS DIVINIS

Primum omnium observare iuvat, totam materiam de Trinitate personarum in doctrina de divinis processionibus contineri. Cuius ratio apparet ex praemissis in prooemio, ubi dictum est quod processiones in divinis sunt formaliter ipsae relationes, et rursus relationes ipsae personae. Sive ergo de processionibus sermo sit, sive de relationibus, sive de personis, consideratio versatur semper circa idem sub alio atque alio *explicito* conceptu. Quare in quolibet puncto assignato implicite iam continetur quidquid in caeteris est. Hinc, si omnia et singula nunc quomodolibet attingenda deberent pro sui merito et dignitate singillatim discuti, supervacanea evaderet ulterior expositio. Sed et magna inde confusio oriretur, cum intellectus noster nonnisi gradatim et per multos discursus possit ad tam ardui mysterii qualemcumque cognitionem pervenire. Itaque nihil aliud nunc suscipitur *ex professo* exponendum, nisi id quod pertinet ad exsistentiam et proprias differentias duarum quae in Deo sunt processionum, sistendo in *explicito* conceptu earumdem. Caeterum, quid sit in divinis illud in quo originum ratio salvatur, quo item pacto intelligi possit originum terminos sibi invicem esse consubstantiales, quomodo demum inter sese sola oppositione relativa distinguantur, ita ut nec procedens suo principio minor, nec generans maior exsistat generato, nondum explanare oportebit. Sed satis erit si quis confusam de his omnibus te-

neat notionem, in sequentibus deinde capitulis, Deo adiuvante, convenienter expoliendam.

Oportet autem dicendis praemittere necessariam quamdam disquisitionem: *primo* de processionibus in genere et earum variis modis, *secundo* de peculiari illa processione quae in mente nostra habetur secundum operationem intellectus, *tertio* de illa altera quae est secundum operationem voluntatis.

## I.

### De processionibus generatim, et earum variis modis.

« Cognitio intellectiva, ait S. Thomas de Pot. q. 10, a. 1. « in nobis sumit principium a phantasia et sensu quae ultra « continuum se non extendunt, et inde est quod ex his quae « in continuo inveniuntur transumimus nomina ad omnia quae « capimus intellectu, sicut patet in nomine distantiae quae « primo invenitur in loco, et exinde transumitur ad quamcumque formalem differentiam. Similiter autem nomen *pro-« cessionis* primo est inventum ad significandum motum lo-« calem, secundum quod aliquid ordinate transit ab uno loco « per media in extremum. Et ex hoc transumptum est ad si-« gnificandum omne illud in quo est aliquis ordo unius ex « alio vel post aliud; et inde est quod in omni mutatione « utimur nomine processionis, sicut dicimus quod corpus pro-« cedit ab albedine in nigredinem, et de non esse ad esse, et « e converso. Et similiter utimur nomine processionis ubi est « aliqua emanatio alicuius ab aliquo, sicut dicimus quod ra-« dius procedit a sole, et omnis operatio ab operante, et etiam « operatum, sicut artificiatum ab artifice, vel genitum a ge-« nerante. Cum ergo processio his omnibus modis dicatur, « sumitur in praesenti secundum ultimam acceptionem, prout « scilicet signat *originem unius ab alio* ».

Sed in ipso limine quaestionis oportet duplex genus processionis huiusmodi accurate ac diligenter distinguere. Quippe dupliciter apud nos aliquid procedit seu oritur ab altero: uno modo sicut *operatio*, alio modo sicut *operatum*. Exemplum primi modi habes in processione intellectionis ab intelligente, et volitionis a volente; exemplum secundi modi habes in origine geniti a generante, et artificiati ab artifice. Differt ita-

que *processio operationis* a processione quae est *secundum operationem* seu *ratione operationis*, et pro tanto terminatur ad aliquod *operatum*, vel certe ad aliquid quod consideratur per modum operati.

Iam vero, cum de processionibus divinis agitur, oportet omnino removere priorem modum, utpote qui in ipso processionis principio defectum arguit atque imperfectionem. Ratio est quia operatio definitur actualitas virtutis : puta, intellectio est actualitas virtutis intellectivae, et volitio actualitas virtutis volitivae. Unde impossibile est ut operatio unquam distinguatur ab operante sicut perfectum a perfecto, sed quando realiter emanat vel procedit ut apud nos, procedit a principio potentiali quod movetur in actum suae ultimae perfectionis consequendae, sicut actus secundus ab actu primo, et perfectio a perfectibili. Igitur fingere in Deo processionem operationis, nihil aliud esset quam ponere in ipso potentialitatem et motum et compositionem, imo accedere ad placita pantheistarum imaginantium Deum instar cuiusdam perfectibilis in continuo fieri et progressu, a quo novae semper emanant perfectiones, donec pertingat ad ultimum suae evolutionis. Quae omnia absurda esse constat, cum Deus sit per identitatem sua perfectio, puta suum intelligere, suum velle, suum operari. Hinc S. Thomas de Verit. q. 4, a. 2 ad 7$^{um}$ : « Processus operationis ab operante non distinguit rem per « se exsistentem ab alia re per se exsistente, sed distinguit « perfectionem a perfecto, quia operatio est perfectio ope- « rantis. Sed processus operati distinguit unam rem ab alia. « In divinis autem non potest esse secundum rem distinctio « perfectionis a perfectibili. Inveniuntur tamen in Deo res « ab invicem distinctae, scilicet tres personae: et ideo pro- « cessus qui significatur in divinis ut operationis ab operante « non est nisi rationis tantum, sed processus qui significatur « ut rei a principio potest in Deo realiter inveniri ».

Remota igitur *processione operationis*, inquisitio nostra unice versari debet circa *processionem quae est secundum operationem, et per modum operati*. Sed hic rursus considerandum occurrit quod est duplex rei operatio: « Una quidem quae in « ipso operante manet, et est ipsius operantis perfectio, ut « sentire, intelligere, et velle. Alia vero quae in exteriorem « rem transit, quae est perfectio facti quod per ipsam con

« stituitur, ut calefacere, secare, et aedificare » (1). Atqui secundum utramque attribuitur, non solum creaturis sed etiam Deo, quaedam processio. Secundum transeuntem quidem, cum « dicimus divinam sapientiam aut bonitatem in creaturas pro- « cedere, et etiam quod creaturae procedunt a Deo » (2). Secundum immanentem vero, cum « dicimus in divinis proces- « sionem Verbi et Amoris, et haec est processio personae « Filii a Patre, qui est Verbum ipsius, et Spiritus Sancti qui « est Amor eius et spiramen vivificum ». Porro evidens est, valde notabiles inter utrumque processionis modum intercedere differentias, easdemque esse sumendas ex differentiis operationum secundum quas attenditur ipsa processio.

Cogita in primis operationem transeuntem. Ista de sui ratione dicit productionem alicuius effectus extra operantem; unde tam impossibile est ut operatio transiens detur absque processione operati, quam impossibile est ut sit effectio absque effectu, vel causalitas absque causato. Et hic sciendum est quod operatio *formaliter transiens* in Deo esse non potest, praecise quia tota sua entitate ordinatur ad rem exteriorem cuius est productio; repugnat autem ut sit in Deo tendentia in aliquid extra, tamquam in finem. Est nihilominus in eo operatio *virtualiter transiens,* scilicet operatio intellectus et voluntatis, secundum quod sine ulla sui mutatione libere terminata ad creaturas, continet modo eminenti vim et influxum actionis praedicamentalis quae in solis corporalibus invenitur. Hoc tamen veluti obiter dictum nunc accipe, quia ad praesentem quaestionem non multum refert. Sive enim operatio sit formaliter transiens, sive virtualiter tantum, semper ponit operatum quoddam extra agentem, sicut cum homo generat hominem, vel cum Deus res in esse producit, easque conservat ac regit. Verum de processionibus ad extra agitur in tractatu de Deo Creatore; unde inquisitio praesens iterum restringi debet ad solas processiones intraneas quae sunt secundum immanentes operationes.

Cuiusmodi autem sint processiones istae, mox apparebit ex dicendis de verbo et amore. Sed statim observandum occurrit, non esse de intellectu operationis immanentis in quan-

(1) S. Thom. 1. 2 c. Gent. c. 1.
(2) S. Thom. de Pot. q. 10, a. 1.

tum huiusmodi, ut sit productio alicuius operati. Ideo, dum apud nos operatio transiens ponitur in praedicamento *actionis* cui necessario operatum correspondet, operatio immanens ponitur in praedicamento *qualitatis*, quia ratio eius per se absolvitur in hoc quod sit perfectio operantis, seu qualitas perfectum faciens operantem, praescindendo a quocumque termino per ipsam constituto et secundum ipsam procedente. Et re quidem vera, ut sit salvus eiusmodi operationis conceptus, sufficit intelligere terminum obiectivum circa quem versetur operatio, puta obiectum visionis vel intellectionis convenienter unitum operanti. Contingit tamen ut operatio nostra terminari non possit ad suum obiectum, nisi obiectum per ipsam operationem aliquo modo producatur intra potentiam operantem, prout in § seq. declarabitur (1). Tunc ergo operatio etiam immanens suum habet operatum, non praecise quia operatio immanens est simpliciter et sine addito, sed propter speciales conditiones, vel facultatis in qua est, vel obiecti circa quod versatur. Habet, inquam, operatum non ad extra, sed ad intra, tamquam accidens receptum in principio a quo procedit.

Ex huiusmodi autem processionibus quas naturalis ratio assequitur, ascendimus ad processiones increatas quarum indoles et necessitas naturalem rationem penitus transcendit. Imprimis autem removendae sunt imperfectiones omnes, et hac de causa, dum nobis sermo est de processionibus secundum immanentem operationem prout analogantur ad Deum et ad creaturas, potius utimur nomine *processionis per modum operati*, quam nomine *processionis operati*. Ratio est quia operatum proprie loquendo est causatum: cum igitur processio secundum immanentem actionem sit semper ad intra, et nihil causatum intra ipsum Deum esse possit, repugnat ut ibi vere

(1) « Per actionem immanentem *ut sic*, nihil producitur quod sit extra « potentiam operantem, sed tamen *produci potest aliquid quod in ipsa potentia maneat*, et hac ratione (actio immanens) dicitur actus ultimus, « quia scilicet ex ipsa non expectatur aliquid in extrinsecum patiens productum quod sit eius finis, sicut accidit in operationibus transeuntibus. « Sed productum per talem actionem ordinatur in ipsam actionem tamquam « in finem, cum ad hoc producatur, ut operatio ad suum obiectum terminari possit ». Ferrariens. in l. 1 c. Gent. c. 53.

inveniatur processio operati. Itaque, ut praecaveatur error, ad circumlocutionem confugimus, processionem nominantes *per modum operati*, ut scilicet in huius dictionis generalitate comprehendatur omnis processio intranea quae non sit operationis ipsius, sed potius secundum operationem et ratione operationis: sive operatio illa sit vera effectio seu productio termini procedentis, (et tunc habetur aliquid quod se habet proprie ut operatum, puta verbum interius in intellectu nostro), sive sit tantum ratio exigitiva certae originis, cuius termini *a quo alter* et *qui ab altero*, sibi invicem consubstantiales, solis relationibus oppositis inter se distinguuntur, (et tunc habetur processio alicuius quod etsi proprie loquendo operatum non sit, recte tamen dicitur esse per modum operati, utpote correspondens ei quod apud nos se habet vere ut operatum).

Sed iam veniendum est ad explicandas praedictas processiones creatas quae nos ad divinas manuducere debent. Processiones iterum dico, non ipsarum operationum, (quia istae ab obiecto huius tractatus semel pro semper exclusae manent, utpote quae in Deo quoad rem nullatenus esse possunt), sed processiones secundum immanentes operationes tam intellectus quam voluntatis. Dicit enim Augustinus de Trin. l. 15 c. 10: « Quisquis potest intelligere verbum (mentis nostrae) « non solum antequam sonet, verum etiam antequam sonorum eius imagines cogitatione volvantur.... iam potest videre per hoc speculum atque in hoc aenigmate aliquam « Verbi illius similitudinem de quo dictum est: *In principio « erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum* ». Et infra : « Quicumque cupit ad qualemcumque similitudinem Verbi Dei, quamvis per multa dissimilem, pervenire, non intueatur verbum nostrum quod sonat in auribus, « nec quando voce profertur, nec quando silentio cogitatur.... « Perveniendum est ergo ad verbum rationalis animantis, ad « verbum non de Deo natae, sed a Deo factae imaginis Dei, « quod omnia quibus significatur signa praecedit, et gignitur « de scientia quae manet in animo, quando eadem scientia « intus dicitur sicuti est ». Et eadem fere ratio est de Amore procedente. Hinc :

## II.

**De processione quae in mente nostra invenitur secundum operationem intellectus.**

Quaestio ista est de processione verbi in intellectu creato, de qua duplex invenitur sententia apud auctores. Quidam enim dicunt verbum mentis esse ipsam operationem intellectualem, et ideo iuxta eos verbum procedit ut operatio. Alii vero dicunt, verbum mentale distingui ab intellectione sicut operatum ab operatione secundum quam et per quam gignitur; est enim res intellecta in esse intellecto, quam mens intelligendo format in semetipsa. Et prior quidem sententia apparet falsa ex rationibus intrinsecis, insuper tollit propinquissimum exemplum quod apud nos inveniatur, divinarum processionum. Sententia vero opposita, quae est S. Thomae (1),

(1) Conceptio intellectus « differt ab actione intellectus, quia praedicta « conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam « constitutum... Haec autem conceptio intellectus in nobis, proprie verbum « dicitur ». S. Thom. de Pot. q. 8, a. 1. — « Cum dicitur quod verbum « est notitia, non accipitur notitia pro actu intellectus cognoscentis, sed « pro eo quod intellectus concipit cognoscendo ». I Part. q. 34, a. 1, ad 2um. — « Necesse est quod species intelligibilis quae est principium « operationis intellectualis, differat a verbo cordis, quod est per operatio- « nem intellectus formatum ». Quodl. 5, a. 9. — « Est de ratione verbi, « quod procedat ab intelligente secundum suum intelligere, cum sit quasi « terminus intellectualis operationis; intellectus enim intelligendo concipit « et format intentionem, sive rationem intellectam, quae est interius ver- « bum ». L. 4 c. Gent. c. 11. — Et hic nota quod *terminus operationis intellectualis* de quo loquitur S. Thomas, est terminus non solum obiectivus, sed etiam operatus, seu effectus per operationem, et ideo necesse est ut ab operatione ipsa distinguatur. Neque nunc inhaerendum est imaginationi motus, considerando quod terminus motus idem est cum motu ipso in esse perfecto, (puta calefactio in facto esse idem est cum calefactione in fieri, perducta ad esse completum). Nam operatio, praesertim intellectualis, non est motus seu actus exsistentis in potentia, sed est actus perfecti, cuius idem est fieri et factum esse. Ideoque actus intelligendi non potest comparari ad verbum ut via ad seipsum, sed solum ut activa origo ad terminum realiter distinctum. Quomodo autem fieri possit ut terminus ille, licet distinctus ab intellectione, ad ipsam tamen requiratur, ex dicendis apparebit. — Cf. Ferrariens. in l. 1 c. Gent. c. 53.

videtur omnino vera, et hic breviter est exponenda. Non quod sit habenda ut fundamentum dicendorum de mysterio Trinitatis, absit; sed quia, ut mox dictum est, praebet viciniorem analogiam ex qua per viam remotionis et excellentiae possumus assurgere ad aliqualem intelligentiam processionis illius Verbi quod erat in principio apud Deum.

Hic igitur fundamenti loco supponendum est ex philosophia, quod ad omnem cognitionem requiritur ut cognoscens praeter propriam formam qua in suo esse naturali consistit, habeat, non quidem physice, sed intentionaliter seu repraesentative, formam rei cognitae; sic enim cognoscentia a non cognoscentibus formaliter distinguuntur. At vero, quod forma rei cognitae intentionaliter exsistat in cognoscente tamquam immediatus terminus apprehensionis eius, variis modis verificari potest. In primis attendi debet hypothesis in qua forma sive species actu repraesentans obiectum cognoscenti, non distinguitur realiter ab ipsa obiecti substantia secundum se, vel certe nihil aliud est quam sigillativa quaedam transmutatio recepta in potentia cognoscitiva ab obiecto sese in illam imprimente. Et in utroque casu nulla est necessitas ponendi *speciem expressam*, id est, intentionalem similitudinem obiecti quam ipse cognoscens in seipso formet, quaeque ab eo procedat tamquam operatum secundum operationem cognoscendi. Ideo species expressa excluditur, tum in visione beata, tum in cognitione sensus exterioris. In visione quidem beata, quia in cognitione gloriae divina essentia quae est purus actus intelligibilis, intellectui creato illabitur, et per seipsam ei coniungitur in ratione rei actu intellectae. In cognitione etiam sensus, quia sensibile in actu, tametsi non sit res exterior secundum se, est tamen actualis eius impressio recepta in sensu, dum organum immutatur per actionem exterioris agentis. « Cognitio sensus exterioris, inquit S. Thomas Quodl. 5, a. 9 « ad 2$^{um}$, perficitur per solam immutationem sensus a sen« sibili; unde per formam quae sibi a sensibili imprimitur, « sentit; non autem ipse sensus exterior format sibi aliquam « formam sensibilem ».

At vero in cognitione intellectuali quam experimur et naturaliter novimus, perceptio in primis nunquam immediate terminatur ad rem intellectam secundum quod in suo proprio esse consistit. Id est, obiectum nunquam per semetipsum con-

iungitur intellectui in esse obiecti actu intellecti. Quod quidem, omittendo interim rationes metaphysicas atque altissimas alio loco exponendas, patet evidentissime ex duobus. Primo quia intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem, in quo cum intellectu imaginatio convenit. Secundo quia res prout obversantur cognitioni nostrae, habent alium modum et aliam conditionem ac in semetipsis. Corporalia enim separantur a conditionibus materialibus sine quibus in rerum natura non exsistunt, spiritualia vero a nobis non apprehenduntur nisi ad modum corporalium. Nihil autem horum esse posset, si ad ipsum obiectum in suo naturali esse consistens immediate terminaretur intellectiva apprehensio.

Oportet igitur ponere in intellectu cognoscente, loco obiecti secundum se, quamdam eius intentionalem similitudinem quae sit ipsa res intellecta in esse intellecto. Sed rursus huiusmodi similitudo sive species intellecta, non est species impressa ab obiecto, sicut contingit in cognitione sensus : tum quia obiecta exteriora, praesertim corporalia, non possunt imprimere in animam spiritualem : tum quia redit ratio superius allata, de eo quod intellectus indifferenter intelligit rem praesentem et absentem. Neque etiam esse potest species quam intellectus agens imprimit in intellectu possibili. Haec enim obiectum intelligibiliter non repraesentat in actu secundo, sed solum in actu primo ac veluti in habitu, seseque tenet ex parte principii operationis, non autem ex parte termini ipsiusmet. Quod quidem vel sola experientia sufficienter nos docet. Si enim species impressa repraesentaret in actu secundo, quamdiu durat in intellectu, tamdiu duraret actualis intellectio, sicut quamdiu durat in sensu impressio rei sensibilis, tamdiu durat sensibilis perceptio : cuius ratio est quia impossibile est ut cognitum sit actu in cognoscente, quin actu cognoscatur. Constat autem species intelligibiles impressas conservari in memoria (1), etiam quando homo actu non intelligit. Per ipsas igitur intellectus solum fit potens intelligere, habens scilicet quo possit concipere obiectum, ipsumque sibimetipsi in actu secundo repraesentare : nondum tamen vi speciei intelligibilis impressae, cognitum adest cognoscenti in esse rei actu intellectae.

(1) Cf. S. Thom. 1, q. 79, a. 6.

Relinquitur ergo ut cognitio nostra non perficiatur nisi ipse intellectus exprimat in se intelligibilem similitudinem, quae sit ipsum obiectum in esse cogniti. Neque in hoc discordat testimonium sensus intimi a consideratione speculativa. Experimur enim nos concipere aliquid dum intelligimus, imo concipere illud ipsum quod intelligimus, quemadmodum proportione servata, experimur nos exprimere aliquid intus dum imaginamur, imo exprimere illud ipsum quod imaginamur. Et sicut species imaginata non est ipsa apprehensio seu operatio imaginativa, sed distinguitur ab ea sicut operatum ab operatione secundum quam producitur, ita et species intellecta. Quapropter, in mente nostra dum actu intelligit, tria haec inveniri dicendum est. *Primo*, principium intellectionis, id est intellectus informatus specie intelligibili impressa. *Secundo,* operatio elicita, id est, intellectio. Quae cum esse non possit quin sit simul productio termini qui primo et per se apprehenditur, hinc *tertio* adest verbum ut terminans operationem tam in ratione operati quam in ratione obiecti. In ratione quidem operati, quia est forma quaedam secundum operationem intellectivam producta. In ratione vero obiecti, quia est species intellecta, in qua scilicet intelligitur res extra intellectum consistens. Et hoc dico quia speciem expressam seu verbum esse *id quod* intelligitur, dupliciter accipi potest. Uno modo, sumendo verbum secundum suum esse intentionale et repraesentativum tantum. Alio modo, sumendo illud in quantum est quoddam physicum accidens. Et siquidem sumatur primo modo, verum est verbum esse id quod intelligitur, quia sic, eadem est apprehensio verbi et rei in verbo repraesentante, sicut idem est motus in imaginem in quantum imago est, et in rem ipsam cuius est imago. Secundo autem modo, verbum non est intellectionis obiectum nisi in actu reflexo, et quando intellectus supra suum opus regreditur. « Hoc verbum est intellectum principale, quia res non intelligitur « nisi in eo. Est enim tamquam speculum in quo res cernitur, « sed non excedens id quod cernitur » (1). Ubi nota conditionem appositam in comparatione: *non excedens*, inquit, *id quod in eo* (speculo) *cernitur*. Trahitur enim analogia a speculo materiali quod esset ita perfectum et adeo bene iusta-

(1) Opusc. de natura verbi intellectus.

tum obiecto, ut nihil speculi videretur secundum quod est res quaedam, puta vitrum vel metallun, sed visio terminaretur ad ipsum pure et simpliciter secundum quod in eo relucet obiecti repraesentatio.

Haec sunt sine dubio quae tradit S. Thomas de verbo intellectus, quod aliis etiam nominibus vocat *speciem expressam*, *conceptum mentis, intentionem intellectam*. « Intelligens in « intelligendo, ait de Pot. Q. 8, a. 1, ad quatuor potest habere « ordinem : scilicet ad rem quae intelligitur, ad speciem in- « telligibilem qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, « et ad conceptionem intellectus. *Quae quidem conceptio a tribus* « *praedictis differt*. — A re quidem intellecta (in suo esse na- « turali considerata), quia res intellecta est interdum extra « intellectum, conceptio autem intellecta non est nisi intellectu, « et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam « sicut ad finem; propter hoc enim intellectus conceptionem « rei in se format, ut rem intellectam cognoscat. — Differt « autem a specie intelligibili, nam species intelligibilis qua « fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis « intellectus. — Differt autem ab actione intellectus, quia prae- « dicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi « quoddam per ipsam constitutum. Haec autem conceptio in- « tellectus in nobis proprie verbum dicitur; hoc enim est quod « verbo exteriori significatur ; vox enim exterior neque signi- « ficat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque « actum intellectus, sed intellectus conceptionem, qua mediante « refertur ad rem. Huiusmodi ergo conceptio sive verbum, « qua intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio ex- « oritur et aliud repraesentat. Oritur quidem ab intellectu per « suum actum ; est vero similitudo rei intellectae. Cum vero « intellectus seipsum intelligit, verbum praedictum sive con- « ceptio, eiusdem est propago et similitudo, scilicet intelle- « ctus seipsum intelligentis ». — Et simile omnino est in imaginatione, prout paulo supra insinuatum est. Nam ibi etiam habes principium operationis, quod est potentia imaginativa ad actum primum reducta per species in thesauro memoriae sensitivae asservatas. Habes praeterea operationem, per quam res exterior exprimitur sive efficitur in esse imaginato, et sic expressa apprehenditur. Porro, licet secundum modum intelligendi, prior sit conceptio imaginis expressae, posterior con-

templatio rei in imagine formata: secundum rem tamen haec duo sunt idem, quia imaginatio contemplatur concipiendo, et concipit contemplando. Rursus, si species expressa comparetur ad operationem, invenitur prior simul et posterior in alio et alio ordine causae, respectu operationis alio atque alio modo consideratae; nam dicta species in ratione operati est natura posterior operatione ut productiva, sed in ratione obiecti est natura prior operatione ut apprehensiva. Ordine tamen temporis constat haec duo esse simul. Et sic etiam est in intellectu, ubi species expressa sive verbum non est alterius conditionis a specie expressa in phantasia, nisi quia repraesentat obiectum quantum ad intelligibilem eius essentiam, et non quoad exteriora accidentia tantum.

In summa, sicut de ratione speciei expressae in imaginatione est, ut sit aliquid realiter procedens secundum operationem imaginativam, suoque principio immanens tamquam imaginatum in imaginante: ita de ratione verbi mentalis est ut sit aliquid *realiter procedens secundum operationem intellectus, suoque principio immanens tamquam intellectum in intelligente.*

**Ex dictis** colliges primo, processionem verbi non esse universaliter de ratione intellectionis, sed optime concipi posse intellectionem secundum quam nullum verbum producitur. Si enim obiectum per semetipsum uniretur intellectui cognoscenti in esse rei intellectae, non opus esset verbo ad intelligendum. Et ideo dictum est supra, non requiri verbum in visione beata, imo vero apparet quod nec dari potest, quia cum nulla similitudo creata repraesentare valeat divinam essentiam ut in se est, oportet omnino ut ipsamet per seipsam coniungatur intellectui beato tamquam gerens vices speciei expressae simul et apprehensae. Et similiter, ubi intelligens est ipsum suum intelligere, necessario identificat sibi omnia quae ad operationem intellectivam quocumque modo concurrunt. Atqui inter ea quae ad intellectionem requiruntur, invenitur etiam res intellecta in esse rei intellectae. Repugnat igitur ut in eiusmodi intelligente procedat verbum a suo principio distinctum *quoad esse absolutum,* prout scilicet est obiectum intellectum in esse intellecto. Sed si datur ibi realis processio verbi, ut fides docet, distinctio esse non poterit nisi secundum solas relationes originis, ut postea dicetur.

Quapropter, sicut ratio et necessitas talis processionis penitus nos fugit, cum non sit ex indigentia ad intelligendum: ita ex adverso nulla nobis opponi potest contradictio in eo quod secundum fidem Filius et Spiritus Sanctus profecto intelligant, tametsi nullum ab eis verbum emanet. Quo autem sensu accipienda sint verba S. Thomae, Q. 27, a. 1 in corp., ubi ait: « Quicumque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, pro« cedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intelle« ctae, ex eius notitia procedens », declarabitur infra in expositione articuli.

Colliges secundo differentiam inter *intelligere* et *dicere*, loquendo de interiori dictione intellectus, quae est prolatio seu conceptio verbi. Equidem omne nostrum naturale intelligere est identice quoddam dicere sive concipere, quia nihil naturaliter intelligimus nisi quod in mente formamus atque concipimus, ut supra ostensum est; unde indifferenter dicimur aliquid concipere vel intelligere, et vice versa. Verum rationes formales quae per utrumque vocabulum significantur, praeterquam quod non semper coadunantur, semper sunt distinguendae. Nam concipere est producere verbum; intelligere vero est videre, percipere, apprehendere rem in verbo. Quare *intelligere* importat formaliter operationem immanentem sine addito, sed *dicere* importat operationem immanentem cum habitudine ad terminum interius productum. Et hinc etiam patet quid distet inter intellectionem et verbum, nam intellectio est operatio, verbum est operatum. Item de essentia verbi est ut sit aliquid realiter a principio procedens, cum aeque impossibile sit concipere verbum non emissum a dicente, ac concipere filium non originatum a patre. Non est autem de essentiali ratione intellectionis ut secundum rem procedat ab intelligente, imo infinita et illimitata intellectio cum substantia cuius est, idem sit necesse est.

Colliges denique tertio, unde provenit in nobis imperfectio verbi. Provenit scilicet ex eo quod etsi verbum mentis nostrae non procedat ut operatio, ordinatur tamen in operationem ut in finem. Ubicumque autem procedit operatum ad necessitatem operationis, oportet ut et ipsa operatio procedat. Item oportet ut utrumque (tam operatio quam operatum) sit accidens, seu forma quaedam superaddita, perficiens operantem. Verum imperfectio ista non clauditur in ipsa formali ratione

processionis verbi, quia si daretur aliquis qui esset suum intelligere, processio verbi in eo adaequaret totam perfectionem processionis quae est per modum operati, puta perfecti a perfecto, et subsistentis a subsistente. Sed de his infra. Nunc enim adhuc consistimus in similitudine creata ex qua poterit postea mens nostra, revelatione supposita, per communem remotionis et excellentiae viam manuduci in aliqualem notitiam processionis Verbi increati.

Superest solum ad complementum huius praeambulae disquisitionis, ut nonnihil adiiciatur de processione altera quae est secundum operationem voluntatis. Hinc:

## III.

### De processione quae est in voluntate creata per modum operati.

Cum ad voluntatem plures actus pertinere videantur, ut desiderare, delectari, odisse, et huiusmodi, omnium tamen et unum principium et communis radix amor invenitur. Ex hoc enim quod aliquid amamus, desideramus illud si absit, gaudemus autem cum adest, et tristamur cum ab eo impedimur, et odimus ea quae nos ab amato impediunt, et contra ea irascimur. Quaestio itaque praesens versatur circa processionem quae attenditur secundum principalem hanc voluntatis operationem, id est, secundum actionem amandi.

Praeobservandum est autem, huiusmodi processionem in nobis minus notam esse quam praecedentem, nec tam certis argumentis adstrui, utique si processio amoris sumatur pro processione cuiusdam termini ab operatione distincti, sicut supra dictum est de verbo. Quod enim aliquid realiter procedat in voluntate nostra ut operatio, nimis evidens est. Sed de hoc in praesenti non agitur, cum in Deo iuxta praemissa, nihil possit realiter procedere per modum operationis. Itaque sermo est tantum de eo quod procedit ut operatum. Caeterum meminisse oportet finis ad quem haec nostra disquisitio ordinatur. Neque enim quae ad psychologiam pertinent, nunc considerantur propter se et ratione sui, neque iterum adstruuntur ut fundamenta quibus doctrina de Trinitate personarum innititur, sed solum inquirimus exempla quae iuvent aliquo modo ad concipiendum id quod de divinis processionibus re-

velatio docet. Quapropter, nullatenus necesse est ut in praesenti, realis distinctio operationis ab operato demonstretur, sed sufficit ut in voluntate ostendatur aliquid quod se habet per modum operationis, et aliquid vel re vel saltem ratione distinctum, se habens ad modum operati: utrumque autem secundum quamdam proportionalitatem ad ea quae inveniuntur in intellectu. Et haec est via S. Thomae, nam quia, ut Caietanus notat, ea quae sunt voluntatis minus sunt nota, minusque nominata, ex his quae in intellectu apparent, res voluntatis S. Doctor definivit. Dicit enim Quaest. 27, a 3: « Secundum operationem voluntatis invenitur in nobis quaedam « alia processio, scilicet processio amoris, *secundum quam amatum est in amante, sicut per conceptionem verbi res dicta vel « intellecta est in intelligente* ». Et infra, Quaest. 37, a. 1: « Sicut « ex hoc quod aliquis rem aliquam intelligit, provenit quae« dam intellectualis conceptio rei intellectae in intelligente, « quae dicitur verbum: ita ex hoc quod aliquis rem aliquam « amat, provenit quaedam impressio, ut ita loquar, rei amatae « in affectu amantis, secundum quam amatum dicitur esse in « amante sicut et intellectum in intelligente ».

Proportio itaque quam ponit S. Thomas inter intellectum et voluntatem, illa est quam ponit ipse etiam sensus communis. Dicit enim sensus communis, res amatas esse in corde, sicut res intellectae sunt in mente; amatum esse in amante, sicut intellectum in intelligente; aliquid fieri in voluntate ut amatum cum amatur, sicut aliquid fit in intellectu ut intellectum cum intelligitur. Sed iam considera formales rationes et differentias, eius quod est fieri ut amatum in amante, et eius quod est fieri ut intellectum in intelligente. Nam, cum intelligere terminetur *obiective* ad res prout factas cum intelligente unum, necesse est ut res quae intelligitur, exsistat in intellectu secundum suam similitudinem intelligibilem. Reproducitur ergo res illa in mente; consequitur novum esse in mente; accipit novam exsistentiam in mente. Sicut quando me ipsum intelligo, facio in mente mea alterum me: mihi do aliud esse, aliam exsistentiam. Quale esse? qualem exsistentiam? Novum esse quo iam exsisto ut repraesentatus in meo intellectu. Et similiter, quando intelligo quamcumque rem ad extra, puta florem, arborem, domum, etc. Et ideo, intellectum in intelligente rationem habet similitudinis rei extra intel-

lectum exsistentis. Nunc autem alia ratio est de operatione amativa, quia amor non terminatur *obiective* ad res prout exsistentes in amante: non enim amor est *apprehensio,* quasi prehensio ad se. Sed terminatur ad res ut in se, et pro tanto dici solet quod amor extasim facit, quia facit amantem egredi a se, ut in amatum feratur. Non ergo esse potest quod res amata qua amata reproducatur in amante, sicut res intellecta qua intellecta reproducitur in intelligente. Sed in amante qua tali, loco *similitudinis* quae est in intelligente, erit quaedam *impulsio,* sive quoddam pondus inclinans in amatum. Et in hoc sensu dicit Augustinus, l. 13 Confessionum, c. 9: « Pondus meum, amor meus; eo feror, quocumque feror. »

Haec porro inclinatio, vel realiter distinguitur ab actione amandi tamquam eius operatum, vel certe, etsi re indistincta, habet tamen distinctam formalitatem operati: dum scilicet actio amandi consideratur *ut actualitas virtutis ipsius operantis,* seu ut motus quo amans seipsum movet seseque coaptat bono amabili; inclinatio vero qua trahitur amans in amatum consideratur potius *ut quaedam virtus amati,* et pro tanto dicitur amatum in amante, iuxta illud S. Thomae l. 4 c. Gent. c. 19: « Amatum in voluntate exsistit ut inclinans et quodammodo « impellens intrinsecus amantem in ipsam rem amatam » (1). Quapropter recte notant commentatores, triplicem esse modum *essendi in:* per identitatem scilicet, per similitudinem, et per inclinationem seu affectionem. Primo modo, unaquaeque res dicitur esse in seipsa; secundo modo, intellectum dicitur esse in intelligente; tertio modo, amatum in amante. Et hoc ultimum patere facile potest ex ipsa ratione amati. Amatum enim non trahitur ad amantem, sed trahit ipsum, et con-

(1) Hinc apparet cur res intellecta nunquam possit esse in intelligente ut deturpans ipsum, sed bene amatum in amante. Ratio est quia intellectum est repraesentative in intelligente ad modum ipsius intelligentis, ideoque res inferiores nobiliori modo ibi sunt quam in semetipsis. Sed et ipse intelligens, semper servans ea quae sibi competunt secundum se, quamdam amplitudinem et extensionem consequitur, induendo aliorum formas. At vero alia ratio est de amato in amante. Amatum enim est in amante sub ratione cuiusdam impulsus facientis amantem egredi a se, id est, vel ascendere supra se, vel contra, descendere infra se. Igitur pro diversa conditione amati, nobilitatur amans vel deprimitur.

sequenter, fieri ut amatum non est fieri ut tractum, sed ut trahens, ac per hoc, si aliquid fit in voluntate ut amatum, fit non ut tractum ad ipsam, sed e converso ut trahens ipsam, tametsi haec ipsa tractio procedat *effective* ab amante, quia oritur a bono amabili prout interius cognito per intellectum. Et hoc modo, ut concludit Caietanus, « fatemur similitudinem « proportionalem litterae (S. Thomae) inter intellectum et « voluntatem currere, scilicet quoad hoc quod sicut ibi fit res « intellecta, ita hic res amata, sed diversimode, ut dictum « est ». Nam apud nos, intellectum in intelligente est intelligibilis similitudo obiecti procedens ab intelligente secundum operationem intellectus. Amatum vero in amante est inclinatio seu pondus in rem amatam procedens ab amante secundum operationem voluntatis.

Ex dictis nonnulla specialiter notanda occurrunt. Et primo quidem vides distinctionem inter amorem sumptum pro ipsa actione amandi, et amorem procedentem per modum operati, (quae distinctio in materia de Trinitate omnino est necessaria), ex iis quae apud nos sunt optime colligi. Nam etsi daretur, haec duo in nobis esse re idem, adhuc tamen oporteret dicere quod ratione differunt (1). Et ideo semper habetur sufficiens fundamentum concipiendi qui fieri possit ut in divinis, ubi nulla est processio operationis, detur tamen origo per modum operati, tam secundum operationem voluntatis, quam secundum operationem intellectus.

Insuper nota, non esse specialia vocabula ad designandum illud quod in voluntate nostra consideratur ut operatum: idque, vel quia minus nota sunt ea quae voluntatem spectant, ut volunt quidam: vel quia ibi operatum forte non distinguitur quoad rem ab operatione. Unde nominatur nomine

(1) Videretur quidem S. Thomas, de Verit. Q. 4. a. 2 ad 7um, negare exsistentiam operati in voluntate, saltem re distincti ab operatione: « Voluntas, inquit, non habet aliquid progrediens a seipsa per modum ope- « rati; sed intellectus habet in seipso aliquid progrediens ab eo, non so- « lum per modum operationis, sed etiam per modum rei operatae ». Sed hunc locum optimi commentatores concordare faciunt cum aliis, observando quod nihil aliud sibi nunc vult S. Doctor, nisi quod voluntas non habet operatum ut quod amatur, sicut intellectus revera habet operatum ut quod intelligitur. Vide Ferrariensem in 4 contra Gentes, c. 19.

ipsius operationis, *amor*. Sed et nominatur etiam quibusdam aliis communibus nominibus appropriatis, *impulsus, inclinatio, affectio*, etc.

Ultimo tandem animadvertes, operatum voluntatis differre ab operato intellectus, non solum secundum quod unum est similitudo rei intellectae, alterum vero impulsio in rem amatam, sed etiam secundum rationem et modum originis. Nam verbum nostrum procedit ex uno, nempe ex principio intellectivo, sed « hoc quod est amatum esse in amante, procedit « ex duobus, scilicet ex principio amativo et ex intelligibili « apprehenso, quod est verbum conceptum de amabili » (1).

Non ergo collateraliter se habent duae istae processiones, sed ordine quodam, dum prima est principium secundae, et secunda originatur a prima.

## IV.

### Conclusio.

Si ea quae hactenus disputata sunt, recte assecutus fueris, facile intelliges id cuius omissio est prima origo difficultatum, vel potius contradictionum, quas nonnulli sibi videntur invenire *in expositione*, ut aiunt, *psychologica* mysterii Trinitatis, prout post S. Augustinum a S. Thoma caeterisque Scholae magistris fuit tradita. Scilicet, imago Trinitatis in anima non in eo *formaliter* consistit, quod anima est, et se intelligit, et se amat: quasi procederet Filius ab intellectu divino instar cogitationis quae procedit ab intellectu nostro, et simili quodam modo Spiritus Sanctus. Sic enim poneres in Deo processionem operationis, quod iam exclusum est (2). Sed imago Trinitatis apud nos in eo est, quod anima, se intelligendo, format similitudinem seu verbum sui ipsius in seipsa, quasi animam intellectam in anima sese intelligente. Rursus se amando, emittit intra se spiramen seu amatoriam inclinationem in seipsam, quasi animam amatam in anima sese amante.

Dico autem esse ibi imaginem, quamvis per multa deficientem. Et principale quidem discrimen, ut ex dicendis ap-

(1) S. Thom. Comp. theol. c. 49.

(2) Supra § 1.

parebit, in eo debet attendi, quod conceptio verbi apud nos est quaedam *effectio*, id est *actio causativa verbi*. Et actio ista est ipsum intelligere, in quo, ut dictum est, praeter rationem operationis apprehensivae, invenitur ratio operationis productivae termini intranei qui primo et per se apprehenditur. At vero, intelligere divinum nullo modo habet rationem operationis effectivae Verbi Dei. Consequenter processio sive origo activa Verbi nequit esse formaliter operatio, sed est simplex relatio prout exigitur per operationem, et connotat eam. Quo fit ut *esse exigitivum relationis principii Verbi ad Verbum*, respondeat in divino intelligere, ei quod apud nos est *esse causativum seu effectivum verbi*. Quapropter cum dicimus esse in Deo processionem per modum operati secundum operationem intellectus, et iterum processionem aliam secundum operationem voluntatis, nihil aliud significamus nisi quod divina intellectio est ratio cur sit in Deo oppositio duorum relativorum consubstantialium, sese invicem respicientium per modum intelligentis emittentis et intellecti emissi : quatenus uterque eorum unam eamdemque habet essentiam, intellectionem, et si quid aliud absolute dicitur, sed cum alia et alia relatione, principii videlicet, et procedentis a principio. Et idem proportionaliter dicendum de processione altera secundum voluntatem.

Caeterum haec omnia tamquam summatim dicta nunc accipienda sunt, et eo solum fine ut vel ab initio praecaveantur conceptus erronei quos necesse foret postea corrigere : amplior enim explicatio pendet ex dicendis. Insuper iterum monendus est lector benevolus, non fuisse proposita ea quae attinent ad psychologiam, instar fundamenti theologiae de Trinitate, sed pure et simpliciter tamquam propinquius exemplum ex cuius analogia iuvemur in concipiendo id quod ex Scripturis caeterisque revelationis fontibus exponendum iam venit, et simul demonstrandum.

## Thesis I.

(Art. 1).

**Sunt in ipso Deo processiones ad intra, et primo quidem processio Verbi quae est secundum operationem intellectus.**

Ex praemissis omnes termini sufficienter innotescunt. Nam *processio* hic sumitur pro origine, ut supra. Processio *ad intra* illa est cuius uterque terminus est cum natura divina realiter idem, ac per consequens Deus. Processio per modum operati opponitur processioni operationis ipsius, et signat originem quae est secundum operationem et ratione operationis. Denique *processio Verbi* cogitanda est cum quadam proportionalitate ad processionem correspondentem in anima nostra, modo tamen dicta analogia sive proportionalitas nequaquam sumatur ex parte defectuositatis qua fit ut mens indigeat verbo a se distincto ad intelligendum, sed magis ex parte fecunditatis qua, dum se intelligit, format apud se quamdam sui ipsius propaginem, id est intelligibilem similitudinem.

Cum igitur circa definitionem terminorum nihil addendum supersit, contra enuntiatam positionem statim occurrunt rationes quaedam satis difficiles.

**Videretur enim dicendum,** nullam omnino esse posse in ipso Deo processionem, quia si daretur processio ad intra, procedens esset verus Deus. Sed hoc est impossibile, quia omnis procedens est ab alio. Esse autem ab alio repugnat Deo, cui essentialiter competit aseitas et ratio primi principii.

Praeterea, ubicumque datur processio, datur principium et principiatum, ac per consequens prius et posterius, cum nomen principii a prioritate dicatur. Sed in ipso Deo nihil potest esse prius et posterius, ut recta ratio ostendit, et symbolum etiam Athanasianum expresse confirmat.

Tertio, oportet procedentem et eum a quo procedit, realiter inter se distingui. Ergo vel ex toto distinguuntur, et tunc processio est ad extra, quia procedens est necessario creatura. Vel praeter id in quo conveniunt, habent singuli aliquod distinctivum, et tunc uterque est compositus ex essentia communi et principio distinguente; uterque etiam caret perfectione qua alter a se distinguitur; neuter ergo est verus

Deus, quia neuter est in perfectione infinitus, et sic iterum excluditur a Deo intranea processio.

Tandem processio verbi novam addit difficultatem, nam verbum est species ab intelligente formata, in qua et per quam apprehenditur obiectum quod in ea intelligibiliter repraesentatur. Sed hinc apparet omnino removendum esse verbun a Deo, idque ex duplici ratione. *Primo*, quia in Deo res principaliter intellecta est ipsa divina essentia. Divina autem essentia, utpote purus actus intelligibilis, non est in potentia ad hoc ut intelligatur, sed habet per seipsam, et non per aliquam intentionem seu speciem distinctam, ut sit intellecta in actu. *Secundo,* quia quisquis est suum intelligere, eo ipso est res primario intellecta in esse actu intellecti. Nihil igitur mediare potest inter ipsum et principale obiectum formaliter ut intellectum. Ergo in Deo non potest esse processio verbi.

**Sed contra est** fides catholica, in qua duae assertiones in thesi positae apertissime continentur.

§ 1.

Et primo quidem exsistentia processionum in Deo est veritas fundamentalis, cum qua intime cohaeret integra de Trinitate doctrina. Unde, quanto minus est per rationem naturalem demonstrabilis, tanto evidentius ex auctoritate revelationis adstruitur. Argumentum autem a S. Thoma in corpore articuli propositum, est huiusmodi.

Scriptura Sacra in rebus divinis utitur nominibus significantibus processiones. Nam Ioan. VIII-42, Christus dicit de seipso : « Ego *ex Deo processi* » (1). Et infra, Ioan. XV-26, de Spiritu Sancto ait : « Cum venerit Paraclitus quem ego « mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis *qui a Patre pro-*

(1) Nota quod verba haec non debent intelligi tamquam de incarnatione dicta ; processio enim de qua hic sermo, est processio quae antecessit incarnationem. Tum quia loquitur de processione sui a Deo tamquam filii, prout totius capitis contextus declarat, et non per incarnationem processit filius, sed cum prius filius esset, factus est per incarnationem subsistens in natura humana. Tum quia, postquam dixisset, *processi*, addit, *et veni*. Ubi distinguit processionem et adventum in mundum. Sed adventus ille certo certius de incarnatione est dictus. Ergo processio accipienda est ut antecedens incarnationem, et ab ea praescindens.

« *cedit* ». Atqui huiusmodi sunt processiones, non ad extra, sed ad intra. Ergo, etc.

Minor constat, quia si posset intelligi ibi processio ad extra, hoc esset vel in quantum exterior effectus dicitur procedere a causa, vel in quantum causa dici potest procedere in exteriorem effectum. Atqui neutro modo. Non primo, quomodo accepit processionem Arius, ponens Filium primam ac nobilissimam creaturam Patris, Spiritum Sanctum vero creaturam utriusque. Sic enim, nec Filius nec Spiritus Sanctus essent verus Deus, quod est aperte contra Scripturae auctoritatem. Nam de Filio qui se ex Deo ortum affirmat, et cuius veram realemque processionem vel ipsum filii nomen attestatur, Scriptura expresse et in terminis tradit, 1 Ioan. V-20, quod sit *verus Deus et vita aeterna*. Et similiter Spiritum Sanctum eum esse docet qui in nobis tamquam in suo templo inhabitat (1 Cor. VI-19); qui ut causa principalis revelat mysteria, utpote scrutans omnia, etiam profunda Dei (1 Cor. II-10); qui locutus est in prophetis (Act. I, 16-2, et 2 Petr. I-21); qui interius aperit veritatem (Ioan. XIV-26); qui maiestate sua orbem terrarum replet (Sap. I-7), etc. Quapropter, cum haec et alia huiusmodi suo loco examinanda, soli vero Deo propria esse possint, nequaquam accipiendae sunt supradictae auctoritates Scripturae de processionibus rerum creatarum a Deo.

Sed nec etiam de quadam metaphorica processione Dei in exteriores effectus, quomodo accepit processiones Sabellius dicens, unum idemque suppositum divinum nunc vocari Patrem in quantum est Creator, nunc Filium in quantum ex opere creationis processit in opus redemptionis, nunc demum Spiritum Sanctum in quantum redemptione absoluta, iterum processit in opus sanctificationis rationalium creaturarum. Nam rursus, ut caetera praetermittam, haec positio plane repugnat Scripturae docenti Patrem et Filium et Spiritum Sanctum tres esse inter se invicem verissime distinctos: puta dum perhibet Filium a Patre, Spiritum Sanctum vero mitti ab utroque, (nemo quippe a seipso missus unquam dictus est aut dici potuit), aliaque permulta tradit quae sunt evidentissima realis distinctionis argumenta, prout in decursu tractationis luculenter apparebit. Cum igitur omnibus modis excludatur possibilitas interpretandi praefatas processiones quasi terminatas ad extra, agnoscendae sunt in divinis secundum regulam fidei processiones quaedam intraneae.

Hic concluditur argumentum S. Thomae, nam in fine articuli (*Si quis autem diligenter consideret,* etc.), solum vult detegere radicem et causam erroris haereticorum. Cum enim omnis processio subsistentis a subsistente sit secundum aliquam operationem, eas processiones quas de Deo Scriptura praedicat, haeretici semper intellexerunt ad modum earum quae apud nos sunt secundum actionem transeuntem. Sed hoc irrationabiliter, quia operatio transiens habetur etiam in infimis creaturis, immanens vero est propria viventium, et maxime intellectualium substantiarum in quibus solis invenitur similitudo Dei per modum imaginis, et non vestigii tantum. Unde ea quae de processionibus divinis revelatio tradit, debuissent potius accipere secundum immanentem operationem intellectus et voluntatis, cuius specialis conditio est ut operatum eius, vel id quod se habet per modum operati, sit intraneum operanti. Et hinc vides quid sibi velit S. Doctor cum dicit: « Quicumque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit « aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae ex « eius notitia procedens ». Non enim intendit nunc demonstrare exsistentiam processionum in Deo, neque assumit ut principium naturaliter notum, quod de ratione cuiuslibet intellectionis sit processio verbi, quasi ita ratiocinans: Quicumque intelligit, producit verbum; sed Deus intelligit: ergo generat Verbum, ergo datur processio in divinis. Sic enim attentaret demonstrationem pluralitatis personarum ex ratione, cum tamen ubique dicat esse mysterium quod sola revelatione noscitur. Sed originem erroris in interpretatione Scripturarum patefaciens, exponit, ut supra, quales et cuiusmodi sint processiones nobis notae, ad quarum similitudinem oportet concipere divinas. Et quia de facto, in omni intellectione quam in hac vita experimur, actus non perficitur sine processione verbi, ideo dicit: « Quicumque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit... etc. ».

§ 2.

Hucusque ex professo ostensum est dari in Deo processionem ad intra, nec aliud quidquam directe inquirit S. Thomas in praesenti articulo. Nihilominus, quoties processionem explicat, toties descendit ad eam quae est determinate secun-

dum operationem intellectus. Imo et concludit dicens: « Non « ergo accipienda est processio secundum quod est in cor« poralibus.... sed secundum emanationem intelligibilem, ut« pote verbi intelligibilis a dicente, quod manet in ipso. Et « sic fides catholica processionem ponit in divinis ». Restat ergo ut quibusdam Scripturarum testimoniis assertio ista apte demonstretur.

Primum sit notissimum evangelii Ioannis exordium: *In principio*, inquit, *erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum.* Atqui omne verbum est de sui ratione, primo quidem, aliquid procedens. Est secundo, aliquid procedens ab intelligente, formaliter in quantum intelligens est. Denique, si sermo sit de verbo interiori quod per verbum orale exterius prolatum apud nos significatur, est aliquid procedens ad intra, secundum operationem intellectus, sub ratione rei intellectae in esse intellecto. Itaque Ioannes enarrans grande illud mysterium de Verbo quod erat in principio apud Deum, et quod erat Deus, eo ipso docuit nos, esse intra Deum processionem illam per modum intellectus, quam Latini Patres pariter et Graeci uno ore praedicant atque confitentur.

Secundum testimonium sit illud de Filio Dei dictum, Heb. I-2: *Qui cum sit splendor gloriae.... eius.* Nam gloria iuxta Ambrosium, est clara cum laude notitia. Ergo gloria Dei est notitia bonitatis et infinitae perfectionis eius. Est imperfecte in nobis viatoribus; perfectius in beatis qui vident facie ad faciem; perfecte et adaequate in solo Deo, qui solus se comprehensive cognoscit, imo sua ipsius notitia seu intellectio est; et ideo gloria Dei imparticipata est Deus ipsemet, in quantum lumine sui intellectus intelligit se. Aliunde vero splendor est id quod a re fulgente emittitur, sicut radius qui procedit a sole dicitur et est solis splendor. Hinc dicendo Filium splendorem gloriae Dei, Apostolus docet eum procedere tamquam lumen de lumine, ratione fulgentissimi actus intellectivi quo Deus suam infinitam perfectionem comprehendit, et sic idem quod supra.

Confirmari etiam potest ex illo Ioan. V-19: *Non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem; quaecumque enim ille fecerit, haec et Filius similiter facit.* Difficilia sane verba quae indocti et instabiles depravant, sed

quae rite intellecta intentum optime illustrant (1). Nam processio significatur ubi dicitur: *non potest Filius a se facere quidquam.* Cum enim operatio sequatur esse, imo in divinis sit omnino idem, Filium non posse a se operari, nihil aliud est quam ipsum non esse a se, sed a Patre per processionem. Processionis vero modus insinuatur ubi additur: *nisi quod viderit Patrem facientem* (2). Quippe apud nos unus ab alio artem faciendi operis accipit per hoc quod alium facientem videt. Visio itaque de qua loquitur Evangelium, metaphorice significat communicationem per modum intellectus, qua Filius communicatam a Patre habet artem creatricem, id est, naturam divinam sub ratione artis; artem autem nunc dico ideam rei factibilis in intellectu exsistentem. Et ideo videre Patrem facientem, nihil aliud est quam procedere ea processione quae est determinate secundum operationem intellectivam.

Caeterum conclusio satis sequebatur ex dictis, quando ostensum est esse in Deo processionem secundum actionem immanentem. Nam in puro spiritu actio immanens non est nisi intellectus et voluntatis; voluntas autem praesupponit intellectum. Quare supposita semel processione ad intra, dubium esse non poterat quin daretur processio una secundum modum intelligibilis emanationis.

## § 3.

**Ad 1um** ergo dicendum quod aseitas quam naturalis ratio de Deo demonstrat, ea est quae excludit habitudinem effectus ad causam, pro quanto scilicet *esse a se* nihil aliud importat quam *esse incausatum*, seu *exsistere vi essentiae suae*. Huiusmodi autem aseitati non opponitur ly *esse ab alio in eadem*

(1) Nota quod explicat ibi Dominus ea quae praecedenter dixerat: *Pater meus usque modo operatur, et ego operor.* Et non dicit, secundum sensum Arianorum, quod facit opera similia iis quae viderit Patrem facientem, sed quod facit eadem ipsa quae Pater, et facit similiter, h. e. ex eadem virtute et potestate. Vide August. Tract. 18 in Joan. n. 8.

(2) Modum processionis dico, deducta metaphora ex iis quae apud nos sunt. Nam nos, balbutiendo ut possumus, excelsa Dei resonamus, et Unigenitus apud nos degens, cum balbutientibus balbutiebatur de ineffabilibus sacramentis.

*numero essentia*, quia tunc origo non est effectio ut apud nos, sed respectus ad alterum, ut ex dicendis apparebit: origo quidem activa, respectus *a quo alter*, origo autem passiva, respectus *qui ab alio*. Et cum oporteat respectum utrumque realem esse realitate unius eiusdemque essentiae increatae cum qua identificatur, constat tam procedentem quam eum a quo procedit habere aseitatem illam quam in vero Deo necesse est inveniri. Valeret itaque argumentum si esset de ratione cuiuslibet processionis ut procedens sit essentia diversus a principio suo; sic enim evidentissime foret factus, et consequenter creatura. Sed, ut S. Thomas dicit in resp. ad 2um, « id « quod procedit ad intra processu intelligibili, non oportet « esse (essentia) diversum, imo, quanto perfectius procedit, « tanto magis est unum cum eo a quo procedit. Manifestum « est enim quod quanto aliquid magis intelligitur, tanto con- « ceptio intellectualis est magis intima intelligenti, et magis « unum ». Unde cum divinum intelligere sit in fine perfectionis, oportet ut Verbum divinum nullo modo distinguatur a suo principio secundum quod est quaedam essentia absoluta, puta res intellecta in esse intellecto, sed solum in quantum est aliquid relativum dicens respectum ad eum a quo emanat. Itaque in forma dico: Repugnat vero Deo ut sit ab alio per sui ipsius effectionem, quasi habens esse diversum ab esse principii, *conc.* Ut sit ab alio per oppositionem relativam in eadem numero essentia, eodemque esse absoluto, *neg.* Et plenior explicatio pendet ex dicendis infra de relationibus divinis, et de actibus notionalibus.

Ad id autem quod addebatur de primo principio, similiter dicendum quod Deus est primum principium rerum omnium ratione essentiae absolutae, quae una eademque est tam in supposito procedente quam in non procedente. Hinc procedere ad intra per modum intelligibilem, minime tollit rationem primi principii; quin imo, quodammodo in ea includitur, ut dicit S. Thomas in resp. ad 3um : « Cum enim, ait, dicimus ae- « dificatorem principium domus, in ratione huius principii « includitur conceptio suae artis, et includeretur in ratione « primi principii, si aedificator esset primum principium. Deus « autem qui est primum principium rerum, comparatur ad res « creatas ut artifex ad artificiata ». Haec tamen ut recte intelligas, nota bene non esse sensum S. Thomae, quod ex ana-

lysi formalis rationis primi principii deducere liceat esse in Deo processionem Verbi; sed solum deducere licet, esse in Deo id quod, revelatione aliunde docente, fundat processionem Verbi. Nam ex hoc quod Deus sit primum principium, sequitur tantum quod habet apud se rationem intellectam rerum omnium. Porro in Deo ratio rerum intellecta est formaliter ipsa divina essentia, quae ut talis nec principium processionis est, nec terminus. Nihilominus, cum operatio intellectualis sit ratio fundans relationes oppositas in quibus consistit processio, ideo suppositis iis quae per regulam fidei innotescunt, non absurde dixit S. Thomas processionem intelligibilem non solum non repugnare rationi primi principii, sed magis includi in ea: *fundamentaliter* scilicet, seu per modum exigentiae, quantumvis nobis ignotae.

**Ad 2um** dicendum quod oportet distinguere id a quo nomen imponitur ad significandum, et id ad quod significandum imponitur. Nam principium significat illud unde aliquid quocumque modo procedit. Nominatur autem a prioritate, quia omne principium naturaliter nobis notum, est prius principiato, vel natura, vel ratione. Verum in Deo principium et id quod est a principio, respondet ei quod apud nos est *relatio principii* et *relatio principiati,* quae relationes omnibus modis sunt simul. Unde non sequitur esse in Deo aliquid prius et posterius. Sed de his iterum infra, Quaest. 40, art. 3.

**Ad 3um** similiter dicendum quod obiectio continet principalem huius mysterii difficultatem, postmodum ex professo examinandam. Interim vero breviter dico quod argumentum evidenter concluderet, si principium distinguens poneretur esse aliquid absolutum. Nunc autem non est nisi relatio quae in Deo nec compositionem facit cum absoluto, nec ponit perfectionem re aut ratione distinctam a perfectione essentiae communis cum qua identificatur.

**Ad 4um** denique dicendum quod ratio proposita demonstrat non esse in Deo Verbum cum iis imperfectionibus quae inveniuntur in nobis, scilicet verbum accidentale quod non est unum per essentiam cum principio suo (1). De quo videnda est sequens propositio.

(1) Nota hic bene, quod notio verbi mentalis non est haec: *forma intellecta procedens,* sed potius: *procedens ut forma intellecta,* vel *sub ratione*

## Thesis II.

(Art. 2).

**Processio Verbi in divinis dicitur et est proprie generatio, secundum quod generatio accipitur pro origine viventis a vivente principio coniuncto, in similitudinem naturae.**

Generatio accipitur dupliciter, et primo quidem pro eductione rei ex nihilo sui, sed non subiecti. Porro in hac acceptione generatio opponitur corruptioni, sicut creatio annihilationi.

Secundo sumitur generatio pro origine viventis a principio vivente coniuncto, in similitudinem naturae. Et hic nota bene quid sit *principium coniunctum*. Est principium aliquo pacto consubstantiale, in quantum videlicet, vel natura generantis communicatur numero eadem generato, vel certe ex unius substantia natura alterius propagatur. Genitum enim oportet esse non solum oriens *a* generante, sed etiam *de* substantia eius exsistens; ideoque vel ex solo defectu huius conditionis, primus homo Adam, etsi processerit vivens a Deo vivente, non tamen a Deo genitus dictus est unquam, aut dici potuit. Iterum adverte quid importet *origo in similitudinem naturae*, et quomodo aliud sit oriri in similitudinem naturae, aliud vero oriri simile in natura. Nam origo in similitudinem importat propriam tendentiam originis ratione sui consideratae; requirit ergo ut procedens sit eiusdem cum suo principio naturae, formaliter ex modo procedendi. Oriri vero simile in natura praescindit a causa similitudinis, an scilicet naturalis similitudo habeatur ex nota distinctiva processionis, an forte

*formae intellectae*. Differentia versatur circa id quod afficit terminus *procedens*. Nam priori modo, terminus ille afficit formam intellectam, et tunc oportet ut forma intellecta, (quae est aliquid absolutum), realiter distinguatur a principio intelligente, et sit accidens, et alius essentiae ac ipse intelligens. Et revera sic est in nobis: non propter essentialem rationem verbi, sed propter imperfectionem creaturae. At posteriori modo, non determinatur cuius sit processio. Et tunc convenit notio etiam in divinis, ubi procedens non est forma intellecta ipsa, sed persona relatione originis constituta, habens naturam divinam, quantum est ex vi talis originis, sub ratione formae intellectae.

ex quacumque alia ratione. Et apud nos quidem omnes origines viventium a viventibus sunt etiam in naturae similitudinem, quia per se ordinantur ad conservationem speciei, ac per consequens, per se terminantur ad similes in natura formaliter vi originis. Sed si fingeres Adamum virtute sibi divinitus concessa costam a se detractam manibus suis formasse in mulierem, adhuc non fuisset mulier genita a viro. Processisset enim ab eo ut artificiatum ab artifice, qui modus non est ad communicationem naturae per se ordinatus. Et hactenus quidem, de duobus modis quibus accipitur generatio.

Nunc autem animadvertere oportet quod in creatis, posterior generationis modus nunquam invenitur sine primo, ad quem comparatur sicut species comparatur ad genus. Omnis quippe generatio viventium apud nos involvit rationem generationis communiter dictae, et transitum importat de non esse ad esse, quia est eductio quaedam rei e nihilo sui. Verum contingit in praesenti id quod alias etiam observare licet, puta, quod ratio generis ex suo conceptu imperfectionem involvit, sed non ratio differentiae. Exempli gratia, scientia in creatis ex ratione generis defectum ponit, quia sic est qualitas et accidens superveniens substantiae; sed secundum differentiam scientiae constitutivam, (esse cognoscitivum aliquorum certitudinaliter), non ponit nisi perfectionem. Hinc scientia secundum praedictam generis rationem non dicitur proprie de Deo; proprie tamen dicitur quantum ad rationem differentiae, imo magis proprie quam in creatis, ut supra docuit S. Thomas, Quaest. 13, a. 3. Similiter ergo dico quod in generatione viventium nobis nota considerari debet ratio generica et ratio differentiae. Et ratio quidem generica (1) defectum ponit ex parte geniti, scilicet eductionem e nihilo sui. Sed ratio differentiae (2) « passive dicit acceptationem essentiae « in perfecta similitudine, cuius communicationem dicit si « sumatur active, quorum neutrum imperfectionem dicit. Com- « municatio enim consequitur rationem actus; unde omnis « forma, quantum est de se, communicabilis est, et ideo com- « municatio pertinet ad nobilitatem ». Ita S. Thomas in I, D. 4, q. 1, a. 1.

(1) Generatio primo modo accepta.
(2) Generatio secundo modo accepta.

Exhinc iam aestimare licet quomodo generatio quam nunc in divinis asserimus, non univoce, sed analogice tantum de Deo praedicatur et de nobis. Redi mecum ad comparationem scientiae. Dictum est quod scientia nostra est in genere qualitatis. Et siquidem ratio qualitatis sive accidentis ita penetraret constitutivam scientiae differentiam, ut impossibile foret perfectionem illam unquam absolvi a contractione generis, tam repugnaret esse in Deo scientiam, quam repugnat esse in eo accidens. Nunc autem scimus et evidenter demonstramus, perfectionem scientiae necessario competere Deo. Igitur necesse est ut epuretur ab imperfectione qualitatis inhaerentis, et vertatur in substantiam, sicut omnis alia qualitas cum ex creaturis transfertur ad divina. Simili itaque modo, si transitus de non esse ad esse ita pervaderet rationem originis viventis a vivente, ut absolute non posset verificari unum quin verificaretur et alterum, tam impossibile foret ut sit in Deo generatio, quam impossibile est ut sit in eo aliquid eductum de nihilo. Nunc autem, etsi hoc ratio nequaquam demonstret, fides tamen vere praedicat genitum Deum Verbum. Oportet igitur ut generatio de Deo dicta penitus epuretur ab imperfectione effectionis. Remota autem effectione a generationibus nostris, remanent tantum relationes oppositae principii et procedentis, id est, relatio eius qui est ut a quo alius, et relatio opposita illius qui est ab alio: quae quidem relationes apud nos sunt inhaerentes, sed in Deo sunt subsistentes, et est maxima differentia, ut videbimus. Sic ergo, iterum atque iterum reducimur ad id quod iam pluries insinuatum est, sed et postmodum omni ope erit inculcandum, utpote principium quod totam de Trinitate materiam pervadit ac penetrat: generationem in divinis, quamvis a nobis per modum actionis et passionis apprehendatur, nihil tamen aliud esse in re ipsa quam relationem. Ideo Damascenus de fide orth. l. 1, c. 10: « Ingenitum et genitum.... non eiusmodi sunt ut na« turam denotent, sed *mutuam inter se personarum relationem* « ac exsistendi modum ».

Hinc vides quam recte in definitione generationis ponitur *origo*, potius quam *productio* viventis a vivente. Nam terminus originis generalior est, et convenit tam generationi quae est effectio, quam ei quae non est effectio. Porro terminus *productionis* generationi Verbi Dei applicatus, non est proprius,

licet quandoque adhibeatur, non alia, ut reor, de causa, nisi quia necesse habemus et ipsam generationem divinam *per modum productionis* concipere. Sed semper distinguendus est modus intelligendi a re quae intelligitur. Semper etiam prae oculis habendum, generationem praedicari de Deo analogice, tametsi proprie, imo per prius, quia ut loco superius citato subdit S. Thomas: « Omnis generatio in creaturis descendit « ab illa, et imitatur eam quantum potest, quamvis deficienter. « Unde, Eph. III: *Ex quo omnis paternitas in caelo et in terra « nominatur* ».

## § I.

Videretur nihilominus dicendum quod processio Verbi Dei non est vera generatio. Nam quanto creaturae sunt nobiliores, tanto magis accedunt ad Dei similitudinem. Sed in solis inferioribus, hoc est corporeis, invenitur origo viventis a principio vivente coniuncto in similitudinem naturae; nullo autem modo in nobilioribus seu intellectualibus substantiis, puta in angelis. Multo ergo minus in Deo.

Praeterea videtur non posse verificari id quod pertinet ad generationem prout propria est viventium, quin simul verificetur id quod pertinet ad generationem communiter dictam, prout est transitus quidam de non esse ad esse. In quocumque enim verificatur ratio specifica, oportet ut verificetur et generis ratio. Ergo idem quod prius.

Praeterea, ubicumque procedens habet naturam numerice distinctam a natura principii, eo ipso est factum sive eductum e nihilo sui, quod Deo convenire non potest. Sed omne genitum procedit in similitudinem naturae, id est habens naturam similem naturae generantis, ac per hoc, omnino distinctam, quia similitudo non est nisi inter plura quae numero differunt. Ergo, etc.

Adhuc, omnis generatio terminatur ad esse geniti extra generantem. Nam genitum primo concipitur et manet in generante; deinde vero, dum parturitur, consequitur esse separatum, ac tunc demum consistit in seipso perfectum. Si ergo daretur in Deo generatio, daretur in eo motus; daretur et Deus extra Deum, et sic essent duo dii, quod repugnat.

Denique processio Verbi est secundum operationem intellectus. Sed in nobis processio ista non est generatio. Ergo nec in Deo.

## § 2.

Sed contra est quod de Verbo Dei in symbolo dicitur: « *Genitum*, non factum, consubstantialem Patri ». Et iterum: « Filius a Patre solo est, non factus, nec creatus, sed *genitus* ».

**Respondeo dicendum** quod praesens assertio non solum formaliter et explicite continetur in Scripturis, verum etiam per ratiocinium erui potest ex principio revelato superius exposito: esse nimirum in divinis processionem unam per modum intelligibilis emanationis.

Et ad Scripturas quidem quod attinet, praeter alia quam plurima, habetur testimonium Ioannis in initio evangelii: *Et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis, et vidimus gloriam eius, gloriam quasi Unigeniti a Patre*. Et infra: *Deum nemo vidit unquam; Unigenitus qui est in sinu Patris, ipse enarravit*. Unde sic in forma argumentari licet: Illa processio est vera generatio, cuius terminus est aliquis genitus filius. Sed processio Verbi in divinis est huiusmodi; ipsum quippe Verbum dicitur unigenitus in sinu Patris manens. Ergo, etc. (1). Confirmatur etiam ex iis quae in Psalmo secundo scripta sunt: *Dominus dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te*. Constat enim ex Apostolo, Heb. I-5, haec esse verba Dei ad eum qui est splendor gloriae eius, scilicet ad Verbum. Animadvertendum autem cum S. Thoma in commentario epistolae ad Hebraeos, qualiter mysterio non vacet constructio praesentis cum praeterito in hoc dicto: *hodie genui te*. Quid enim? An forte recens est Filius? Nequaquam, sed insinuatur propria ratio generationis aeternae quae est sine motu. Nam

(1) Nota quod, cum dicitur: « gloriam quasi Unigeniti », illud *quasi* non diminuit terminum *Unigenitus*, quia sensus non est: *Vidimus gloriam Verbi, quod est quasi unigenitus a Patre*. Sed dicitur de gloria in qua Verbum caro factum apparuit: quae fuit tamquam nulli alii convenire valens, nisi Unigenito Patris, ut bene explicat Chrysostomus, Hom. 12 in Ioan. n. 1.

in primis, cum aeternitas sit tota simul et absque ulla successione, ideo propheta ponit in ore Dei verbum praesentis temporis *hodie*, id est, non quondam, non olim, non in saeculis quae antecesserunt incarnationem, sed in nunc immobili aeternitatis. Rursus, quia apud nos generari de praesenti dictum, importat aliquid in fieri et nondum perfectum, sed adhuc in via ad perfectionem: ideo, ut a generatione divina haec imperfectio removeatur, ponitur praeteritum *genui*, ad significandam geniti perfectionem, sicut per praesens *hodie* declaratur immobilis manentia generationis. Sed et alia quam plurima ad idem propositum afferri solent ex Scripturis, quae tamen quoniam ad praecedentia reducuntur, pro nunc possunt praetermitti.

Maioris autem negotii est perspicere qua de causa Verbum Dei verus est filius, imo eo filius quo verbum: ita ut dato quod sit in Deo processio aliqua secundum modum intellectus, recte et rigorose inferatur processionem istam esse veri nominis generationem. Porro, ut res tota convenientius elucidetur, primum quidem ostendenda est in communi processione verbi, quaedam generationis adumbratio. Tum praeterea assignanda causa ob quam in creaturis, processio ista multipliciter deficit a ratione originis viventis a vivente principio coniuncto in similitudinem naturae. Unde tandem ex adverso apparebit cur et quomodo origo Verbi Dei necessario verificat quidquid in praedicta definitione importatur.

**Sciendum igitur est** quod, ut ex praedictis patet, verbum interius apud nos semper procedit a principio in similitudinem *quodammodo* specificam sui principii. In qua quidem origine obiectum exterius se habet ut pater, species impressa ut semen patris, intellectus ut mater, verbum ut proles quae utrique parenti assimilatur: obiecto videlicet, in quantum est expressa essentiae eius similitudo, itemque intellectui in quantum similitudo ista non est qualiscumque similitudo, sed in esse intelligibili. Et hinc tandem provenit ut verbum communiter vocetur *conceptus* mentis, nomine a generatione viventium derivato. Quod si insuper obiectum cognitionis supponatur esse, non aliquid extrinsecum, sed ipsa intelligentis substantia, tunc habetur origo verbi a principio vivente in omnimodam similitudinem ipsiusmet viventis a quo oritur,

et est adumbratio generationis adhuc perfectior, ut constat (1).

**Verum ulterius considerare oportet** quod in omni eo qui non est suum intelligere, id est in omni creatura, etiam quando intelligit semetipsam, necesse est ut verbum sit accidens. Si autem accidens, ergo non vivens, sed perfectio viventis tantum, et sic deficit conditio signata ibi: *origo viventis a vivente.* Item si accidens, ergo non simile supposito intelligenti quoad esse naturale, sed quoad solum esse intentionale seu repraesentativum, et ideo deest ly *in similitudinem naturae.* Tandem si accidens, ergo non de substantia originantis, et rursum desideratur id quod est esse a *principio coniuncto*, omnia nunc intelligendo iuxta sensum qui supra fuit declaratus. Ergo a primo ad ultimum, in omni eo qui non est suum intelligere, processio verbi multipliciter deficit a vera et propria ratione generationis, tametsi semper prae se ferat adumbrationem eius plus minusve perfectam. In toto hoc ratiocinio omnes consequentiae sunt valde evidentes; conclusio est aperta; unde solum manet probandum antecedens, scilicet necesse esse ut verbum sit *accidens* in omni eo qui non est suum intelligere.

Principium autem demonstrationis hinc est accipiendum, quod in eo qui non est suum intelligere, intellectio comparatur ad intelligentem sicut effectus ad causam. Si autem in-

(1) « Id quod in intellectu continetur ut interius verbum, ex communi « usu loquendi conceptio intellectus dicitur. Nam corporaliter aliquid con- « cipi dicitur, quod in utero animalis viventis vivifica virtute formatur, « mare agente, et femina patiente in qua fit conceptio, ita quod ipsum « conceptum pertinet ad naturam utriusque, quasi secundum speciem con- « forme. Quod autem intellectus comprehendit, in intellectu formatur, in- « telligibili quasi agente, et intellectu quasi patiente. Et ipsum quod intel- « lectu comprehenditur intra intellectum exsistens, conforme est et in- « telligibili moventi cuius quaedam similitudo est, et intellectui quasi « patienti secundum quod esse intelligibile habet. Unde id quod intel- « lectu comprehenditur, non immerito conceptio intellectus vocatur.

« In hoc autem consideranda est differentia. Nam cum id quod in in- « tellectu concipitur sit similitudo rei intellectae, eius speciem repraesen- « tans, quaedam proles ipsius esse videtur. Quando igitur intellectus « intelligit seipsum, verbum conceptum comparatur ad intelligentem sicut « proles ad patrem ». Comp. theol. c. 38 et 39.

tellectio, etiam verbum, quia verbum procedit ratione intellectionis et secundum ipsam. Ideo in huiusmodi, verbum non potest identificari cum substantia intelligentis, quia alias idem esset respectu sui ipsius et causa et effectus, quod repugnat. Sed si verbum realiter distinguitur ab intelligentis substantia, et nihilominus immanet intelligenti, relinquitur ut sit accidens ei inhaerens et in eo receptum, quod erat demonstrandum. Praeterea, actio intellectiva et intentio intellecta sibi mutuo respondent ut in eodem ordine exsistentia; neque enim concipi potest aliquid intellectum in actu, cui non respondeat intellectio in actu, et vice versa. Igitur ubicumque intellectio est accidens, et ipsa intentio intellecta, hoc est verbum, accidens sit necesse est. Et sic etiam vides quod nulla omnino creatura potest per suam substantiam esse in semetipsa ut intellecta. Nam si non distingueretur esse eius ut est quaedam substantia, ab esse eius prout exsistentis in suo intellectu ut actu intellectae, profecto esset subsistens suimetipsius intellectio, quod solius actus puri proprium esse potest. Hinc tandem S. Thomas l. 4 c. Gent. c. 11: « Cum intellectus noster seipsum intelligit, aliud est esse intellectus, « et aliud ipsum eius intelligere; substantia enim intellectus « erat in potentia intelligens antequam intelligeret actu. Sequitur ergo quod aliud sit esse intentionis intellectae, et « aliud intellectus ipsius, cum intentionis intellectae esse sit « ipsum intelligi. Unde oportet quod in homine intelligente « seipsum, verbum interius conceptum non sit homo verus, « naturale hominis esse habens, sed sit homo intellectus tantum, quasi quaedam similitudo hominis veri ab intellectu « apprehensa ». Evidenter ergo sequitur quod non salvatur ibi generationis ratio.

**Nunc autem,** sicut recte infertur quod in eo qui non est suum intelligere, intentio intellecta habet esse diversum a substantia, scilicet esse accidentale: ita ex inverso, in eo qui est sua ipsius intellectio, inferri debet oppositum. Deus ergo intellectus non potest distingui a substantia Dei intelligentis. Quo fit ut in Deo, processio verbi non solum non sit univoca cum ea quae invenitur in creaturis, sed nec etiam demonstrari possit ex communi principio quod oportet intellectum esse in intelligente. Cum tamen, docente revelatione, sciamus processionem praedictam esse et in Deo, restat ut ratio di-

stinctionis quam inter procedentem et eum a quo procedit intercedere necesse est, ex sola relationum oppositione repetatur, nullo autem pacto ex diversitate essentiae vel esse. Et ideo oportet confiteri Verbum Dei suo principio consubstantiale. « Ostensum est, ait S. Thomas l. 4 c. Gent. c. 11, « ea quae in creaturis divisa sunt, in Deo simpliciter unum « esse, sicut in creatura aliud est essentia et esse..., sed Deus « est sua essentia et suum esse. Et quamvis haec in Deo « unum sint, verissime tamen in Deo est quidquid pertinet « ad rationem vel subsistentiae vel essentiae vel ipsius esse... « Oportet igitur, cum in Deo sit idem intelligens et intelli- « gere et intentio intellecta quae est verbum ipsius, quod « verissime in Deo sit, et quod pertinet ad rationem intel- « ligentis, et quod pertinet ad rationem eius quod est in- « telligere, et quod pertinet ad rationem intentionis intel- « lectae sive verbi. Est autem de ratione interioris verbi « quod procedat ab intelligente secundum suum intelligere, « cum sit quasi terminus intellectualis operationis... Compa- « ratur igitur Verbum Dei ad Deum intelligentem cuius est « Verbum, sicut ad eum a quo est; hoc enim est de ratione « verbi. Cum igitur in Deo intelligens, intelligere, et intentio « intellecta sive verbum, sint per essentiam unum, et per hoc « necesse sit quod quodlibet horum sit Deus, remanet sola « distinctio relationis, prout Verbum refertur ad concipientem « ut a quo est ».

Sic igitur, dum in creatis verbum est accidens, in divinis vere est subsistens, habens scilicet idem esse absolutum cum principio suo. Ideo sola Verbi Dei processio assurgit ad perfectam rationem verae et propriae dictae generationis, dum scilicet Verbum Dei est primo *vivens a vivente,* utpote verus Deus de Deo vero. Est praeterea a vivente *principio coniuncto*, utpote eidem omnino coessentiale. Est demum *oriens in similitudinem naturae,* seu est simile suo principio *formaliter ex vi et modo talis originis*, quia procedit ut Deus intellectus a Deo seipsum intelligente. Includitur enim in ratione huiusmodi processionis qua talis, ut sit in similitudinem, intentionalem quidem tantum quando esse rei in actu intellecto aliud est ab esse eius in seipsa, naturalem vero, quando (ut in Deo) haec duo sunt omnino idem.

## § 3.

**Ad 1um** ergo dicendum quod omne genitum est de substantia generantis. Hoc autem quod est esse de substantia generantis, dupliciter tantum contingere potest: vel in quantum genitus originatur a generante in eadem numero natura, vel in quantum ex aliqua parte substantiae generantis in eadem specie propagatur; et non est aliquis modus intermedius possibilis. Porro ex duobus modis praedictis inter quos medium non cadit, prior propter sui sublimitatem transcendit omnem ordinem creaturae (1). Posterior vero, propter sui maximam imperfectionem, (requirit enim decisionem substantiae), in solis quantitativis sive corporeis esse potest. Quare nobilissimae creaturae, ex hoc ipso quod minus removentur a divina similitudine, non generant. Habent tamen quamdam processionem intelligibilem imitantem generationem Verbi Dei, quae (generatio) non est cogitanda ad modum infimarum processionum, sed intellectualium. Vera igitur conclusio argumenti est, quod multo minus potest esse in Deo generatio per decisionem substantiae, non autem quod nequit esse in ipso generatio per modum intelligibilem.

**Ad 2um** dicendum quod non potest verificari *univoce* ratio differentiae, quin simul verificetur et generis ratio. Sic autem non dicimus esse in divinis differentiam constitutivam generationis viventium, sed per eminentiorem modum.

**Ad 3um** dicendum quod ly *in similitudinem naturae* dupliciter intelligi potest. Uno modo, ita ut similitudo cadat in naturam tamquam in id quod simile est, et in hoc sensu procedit obiectio: si enim datur natura naturae similis, profecto necesse est ut differant numero. Alio modo, ita ut similitudo cadat in naturam tantummodo ut in id *secundum quod* duo

(1) « Nulla creatura susceptibilis est generationis sine eo quod est imperfectionis in ipsa. Cum enim in omni creatura differat essentia et esse, non potest essentia communicari alteri supposito nisi secundum aliud esse, quod est actus essentiae in qua est, et ideo oportet essentiam creatam *communicatione dividi*, quod imperfectionis est. Et ideo in perfectissimis creaturis non invenitur, sed in his quae magis removentur a divina similitudine ». S. Thom. in I. Dist. 4, q. 1, a. 1 ad 2um.

inter se similes esse dicuntur; est enim similitudo, convenientia plurium in una vel natura vel qualitate, et quanto maior est convenientia, tanto perfectior est similitudo. Et ideo in divinis generans et genitus sunt inter se simillimi, per hoc ipsum quod conveniunt in natura, non specie tantum, sed et numero prorsus eadem.

**Ad 4um** dicendum quod in Deo genito, idem omnino est concipi, parturiri, et adesse generanti. « Idem est in generatione Verbi Dei et conceptus et partus, et ideo postquam « ex ore Sapientiae dictum est: *ego iam concepta eram*, post « pauca subditur: *ante colles ego parturiebar*. Sed quia conce- « ptio et partus in rebus corporalibus cum motu sunt, ideo « oportet in eis quamdam successionem esse, cum conceptionis « terminus sit esse concepti in concipiente, terminus autem « partus sit esse eius qui parturitur distinctum a parturiente. « Necesse igitur est in corporalibus, quod id quod concipitur « nondum sit, et id quod parturitur, in parturiendo non sit a « parturiente distinctum. Conceptio autem et partus intelligi- « bilis Verbi non est cum motu nec cum successione; unde « simul dum concipitur, est; et simul dum parturitur, distin- « ctum est... Et cum hoc inveniatur in intelligibili verbo « nostro, multo magis competit Verbo Dei... Hinc est quod « postquam ex ore Sapientiae dictum est: *ante colles ego par- « turiebar*, ne intelligeretur quod dum parturiretur non esset, « subditur: *quando praeparabat caelos, aderam:* ut sic, cum in « generatione carnali animalium prius aliquid concipiatur, « deinde parturiatur, et deinde conveniat sibi adesse partu- « rienti quasi sibi consociatum et ab eo distinctum, haec omnia « in divina generatione simul esse intelligantur, nam Verbum « Dei simul concipitur, parturitur, et adest ». Ita S. Thomas l. 4 c. Gent. c. 11.

**Ad 5um** denique dicendum quod in nobis processio verbi non est proprie generatio, sed deficienter et diminute tantum, quia processio intelligibilis apud nos non adaequat perfectionem suae rationis formalis. Est enim a principio imperfecto in quo esse intellectum in actu, distinguitur ab esse naturali sicut accidens a substantia; ideo origo ista non est in similitudinem naturalem, sed solum intentionalem. At vero, propter oppositam rationem, oportet ut processio Verbi in Deo

sit in similitudinem etiam naturalem, et ideo est vera et propria generatio, quemadmodum in expositione argumentorum sufficienter fuit declaratum.

### Thesis III.

(Art. 3).

**Praeter generationem Verbi habetur in divinis alia processio quae est secundum operationem voluntatis.**

Processio ista, proportione servata, concipienda est ad modum praecedentis. Et primo quidem, cum oporteat distinguere in interiori verbo id quod est in se absolute, tum praeterea relatio qua refertur ad suum principium: eadem nunc quoque introducenda est distinctio circa operatum voluntatis, tametsi ex sua formali ratione non sit res prout intelligibiliter exsistens in mente, sed magis motio seu impulsio in rem amatam: quae impulsio bene etiam dicitur amatum in amante, iuxta superius praemissa in prologo quaestionis. Itaque, sicut in Deo res intellecta in esse intellecto non aliud est a divina essentia, ita omnino motio divini amoris sive res amata in esse amati. Et hinc sequitur quod Deus procedens ut amatus a Deo seipsum amante, est per essentiam unum cum principio suo, sola remanente distinctione relationum, sicut dictum est de processione Filii (1). Et haec quidem de intellectu terminorum.

**Posset autem videri impossibile** quod in Deo sit processio alia secundum voluntatem. Nam in Deo operatio voluntatis et operatio intellectus sunt realiter idem; processiones autem quae sunt secundum idem, non habent unde realiter distinguantur. Ergo praeter processionem secundum operationem intellectus, non datur *alia* secundum operationem voluntatis.

(1) « Sicut intelligere Dei est suum esse, ita et eius amare. Non igitur « Deus amat seipsum secundum aliquid suae essentiae superveniens, sed « secundum suam essentiam. Quum igitur amat seipsum secundum hoc « quod ipse in seipso est ut amatum in amante, non est Deus amatus in « Deo amante per modum accidentalem, sicut et res amatae in nobis « amantibus accidentaliter; sed Deus est in seipso ut amatum in amante « substantialiter. Ipse ergo Spiritus Sanctus, quo nobis insinuatur divinus « amor, non est aliquid accidentale in Deo, sed est res subsistens in essentia divina, sicut Pater et Filius ». Comp. theol. c. 48.

Praeterea, omnis processio ad intra in divinis est secundum communicationem naturae. Sed in qualibet natura non invenitur nisi unus modus communicationis illius naturae; unde et dicitur quod natura est determinata ad unum. Ergo idem quod prius.

Praeterea, processio secunda differt a prima, vel solo numero, vel etiam specie. Sed utrumque est impossibile; nam in Deo non datur diversitas speciei; aliunde vero ea quae solo numero differunt, materialiter differunt; materialis autem distinctio in simplicibus locum non habet.

Praeterea, omnes creaturae procedunt a Deo secundum operationem voluntatis eius. Ergo processio per modum voluntatis non est ad intra, sed ad extra.

Denique, si datur alia processio praeter generationem Verbi, datur etiam alius de substantia Patris exsistens; erit ergo et ipse genitus, duosque filios Pater habebit. Si autem duo, quidni in infinitum? Non ergo est in divinis nisi una processio.

**Sed contra** est doctrina catholica, quam optime exponit S. Thomas in corpore articuli. Dicendum enim, esse in divinis aliam processionem a generatione Verbi, si ibi est aliquis ad intra procedens distinctus a Verbo. Sed Spiritus Sanctus est procedens ad intra, ut ostensum est art. 1 huius quaestionis. Insuper est alius a Verbo seu Filio, iuxta illud Ioan. XIV-16: *Rogabo Patrem meum et alium Paraclitum dabit vobis, Spiritum veritatis.* Ergo ex regula fidei, praeter processionem Verbi, agnoscenda est in Deo quaedam alia processio.

Ulterius autem procedendo, dico processionem istam esse non posse secundum intellectum. Alias foret eiusdem rationis cum prima, et nonnisi materialiter ab eadem distingueretur, quod est omnino impossibile: tum quia materialis distinctio non invenitur nisi in formis quae recipiuntur in subiecto, tum quia dato quod aliquid cogitetur materialiter multiplicari in ente infinito, hoc ipso deberet cogitari multiplicatum in infinitum, et sic esset in Deo infinitus numerus processionum, quod tam fidei repugnat quam rationi. Restat ergo ut altera processio in divinis sit secundum operationem voluntatis qua Deus necessario amat seipsum. Nam in natura spirituali quidquid operationis est, vel est intellectus, vel voluntatis.

Quapropter in regulis fidei talia de Spiritu Sancto dicuntur, quae non possunt convenire nisi procedenti per modum amoris, ut dicetur infra, Q. 36 et seq. Interim vero haec pauca ab Augustino deprompta accipe : « Spiritus Sanctus, inquit « l. 15 de Trin. n. 31, proprie nuncupatur vocabulo charita-« tis... Ipse significatur ubi legitur, *Deus dilectio est*. Deus « igitur Spiritus Sanctus qui procedit ex Deo, cum datus « fuerit homini, accendit eum in dilectionem Dei et proximi, « et ipse dilectio est. Non enim habet homo unde Deum di-« ligat nisi ex Deo.... Apostolus quoque Paulus : *Dilectio*, in-« quit, *Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum « qui datus est nobis* ». Et infra, n. 43, idem Augustinus subdit : « Quamvis enim memoria hominis habeat pro modulo suo in « hac imagine Trinitatis, incomparabiliter quidem imparem, « sed tamen qualemcumque similitudinem Patris : itemque in-« telligentia hominis quae per intentionem cogitationis inde « formatur (quando quod scitur dicitur, et nullius linguae « verbum est), habeat in sua maxima disparitate nonnullam « similitudinem Filii ; et *amor hominis de scientia procedens, et « memoriam intelligentiamque coniungens tamquam parenti pro-« lique communis, habeat in hac imagine aliquam, licet valde « imparem, similitudinem Spiritus Sancti :* non tamen, sicut in « ista imagine Trinitatis non haec tria unus homo, sed unius « hominis sunt, ita in ipsa summa Trinitate cuius haec imago « est, unius Dei sunt illa tria, sed unus Deus est, et tres sunt « illae, non una persona ». Superest iam ut rationibus in contrarium fiat satis.

**Ad 1um** ergo dicendum quod licet intellectus et voluntas in Deo re non differant, sed ratione tantum, tamen ille qui procedit secundum operationem voluntatis, realiter distinguitur ab eo qui procedit secundum operationem intellectus, et una processio vere differt ab alia. Obiectio enim proposita eatenus concluderet, quatenus distinctio voluntatis et intellectus assignaretur *ut formalis ratio* distinctionis processionum. Sed non ita est, quia sola relationum originis oppositio distinctionem realem facit in divinis, et ideo processio a processione in tantum potest distingui, in quantum termini unius (puta Pater et Verbum) se habent ut unum principium alterius (puta processionis Spiritus Sancti). At vero, ideo praecise una processio ex alia praesupposita principium sumit,

quia est per modum voluntatis. « Semper enim voluntas aliquid producit, aliqua processione praesupposita; non enim « voluntas in aliquid tendit, nisi praeexsistente productione « intellectus aliquid concipientis » (1). Hinc in forma respondeo: Processiones quae ponerentur in Deo secundum operationem re et ratione eamdem, non haberent unde realiter distinguerentur *conc.* Processiones secundum operationes re quidem indistinctas, sed ratione diversas, *subdist.* Si propria ratio uniuscuiusque operationis non exigeret quemdam ordinem originis unius processionis ab alia, iterum *conc.* Si secus, *neg.* Sed de hoc uberius infra, ubi de persona Spiritus Sancti in speciali. Responsio enim proposita tangit in radice quidquid in Concilio Florentino declaratum est circa ipsius Spiritus Sancti processionem a Patre *Filioque.*

**Ad 2um** dicendum quod non est paritas inter naturas creatas et divinam. In creaturis enim natura non communicatur nisi per processionem ad extra, cum omne id quod procedit ad intra inhaereat ut accidens. Sed in divinis est e converso, nam communicatio naturae per processionem ad extra nequaquam esse potest. Processio autem ad intra est ibi secundum duplicem modum sicut in aliis substantiis intellectualibus, et tam secundum unum quam secundum alterum modum naturam communicari necesse est, quia omne quod procedit in Deo, Deus est. Non ergo tenet hic consequentia a creatis ad divina. Quod autem dici solet naturam determinari ad unum, sensus non est quod nequeat esse in aliqua natura duplex determinatus modus communicationis sui, sed quod natura qua talis non se habet indifferenter ad utrumlibet, sicut agens liberum in quantum huiusmodi.

**Ad 3um** dicendum quod processiones divinae non solo numero differunt; nec etiam proprie dici possunt differre specie, cum in divinis non habeatur proprie genus et species, vel universale et particulare. Sed *quasi* specie differunt, in quantum terminantur ad supposita quae per relationes alius et alius rationis inveniuntur individuari. Quod etsi ratio non assequatur, non tamen ibi videt contradictionem, ut postea agentes de relationum natura videbimus. Interim vero confer, si lubet, S. Thomam, de Pot. Q. 10, a. 2 ad 12.

(1) S. Thom. de Pot. q. 10, a. 2 ad 7um.

**Ad 4um** dicendum quod creaturae procedunt a Deo secundum operationem voluntatis in quantum est operatio virtualiter transiens, et libere terminatur ad aliquid extra. Nunc autem processio de qua in praesenti est secundum volitionem formaliter in quantum immanens est, et divinae naturae necessaria perfectio.

**Ad 5um** denique dicendum quod processio ista non est generatio, et procedens non est filius, ideoque ratio non concludit. Sed ad huius rei convenientem explanationem statuenda est sequens proposito.

## Thesis IV.

(Art. 4).

**Secunda processio in divinis non est generatio, et non habet proprium nomen, sed ex accommodatione dicta est spiratio.**

Divisio propositionis sufficienter patet ex enuntiatione ipsa Pars prior quae tota est negativa, considerat processionem secundum se, posterior vero partim negativa et partim affirmativa, considerat eam quoad modum quo a nobis nominatur.

### § 1.

Quod processio Spiritus Sancti non sit generatio, de fide catholica est ex symbolo Athanasii, ubi dicitur : « Spiritus « Sanctus... non factus, nec creatus, *nec genitus, sed proce- « dens* ». Deducitur etiam facillime ex Scriptura, ubi Verbum Dei vocatur *Unigenitus* (Ioan. I-18, etc.), nam per hoc excluditur omnis alius procedens in divinis ut filius, quod est excludere omnem aliam processionem quae sit generatio. Unde Damascenus de fide orth. l. 1, c. 8: « Filius autem ex Patre « est, generationis modo. Spiritus vero Sanctus et ipse quo- « que ex Patre est, *non gignendi tamen modo, sed procedendi* ». Et in hoc dogmate concors Latinorum pariter et Graecorum sententia est.

Difficilius autem intelligitur causa ob quam secundae processioni non competat generationis ratio et nomen, eo vel magis quod nihil circa hoc in revelationis deposito determinatum invenitur. « Et quidem, inquit praelaudatus Damascenus,

« generationem inter et processionem discrimen intercedere « edocti sumus; caeterum quis sit huius distinctionis modus « prorsus nescimus ». Nec aliter Augustinus l. 1 c. Maximin. c. 14: « Quid autem inter nasci et procedere intersit, de illa « excellentissima natura loquens explicare quis potest? Non « omne quod procedit nascitur, quamvis omne procedat quod « nascitur, sicut non omne quod bipes est, homo est, quamvis « bipes sit omnis qui homo est. Haec scio, distinguere autem « inter illam generationem et hanc processionem nescio, non « valeo, non sufficio ».

Et re quidem vera videretur convenire Spiritui Sancto quidquid est de intellectu geniti. Est enim vivens a vivente; est praeterea a principio coniuncto, utpote suo principio consubstantialis; consequenter est procedens in similitudinem naturae, quia procedit habens eamdem numero naturam.

Sed si forte dicatur quod est similis non tam ex vi originis formaliter, quam ratione naturae et quasi materiae in qua consideratur processio, in contrarium est quod omne agens in quantum huiusmodi agit simile sibi, et ideo quisquis oritur ab alio, habet necessario ex ipsa vi processionis similitudinem principii sui.

Sed si ad hoc iterum respondeatur quod similitudo quae est de ratione geniti non est similitudo qualiscumque, sed secundum speciem, et quod haec non habetur vi originis in processione voluntatis, adhuc non quiescit animus, quia nec in processione intellectus hoc modo haberi videtur: alias omne verbum etiam creatum procederet simile suo principio in natura speciei, quod patet esse falsum. Non igitur assignabilis est ratio cur una processio in divinis dicatur generatio, potius quam altera.

**Respondeo dicendum** quod ratio assignata a S. Thoma in corpore articuli est optima, et fere apud omnes theologos nunc recepta. Sed ad eius intelligentiam prae primis rememorandum est ex superius annotatis, quod cum generatio dicitur *origo in similitudinem naturae,* significatur processio ex sua propria et distinctiva ratione terminata ad aliquid quod sit sui principii imago perfecta. Unde et dictum est non esse idem, oriri in similitudinem naturae et oriri simile in natura, quia hoc secundum importat similitudinem in termino inexsistentem quacumque ex causa, etiam aliunde quam ex pro-

prio ac distinctivo procedendi modo repetenda. Quo posito, dico quod intentio intellecta ut sic, est quaedam quasi obiecti reproductio, sicut lapis intellectus est quodammodo alter lapis, et planta intellecta quodammodo altera planta, et homo intellectus quodammodo alter homo; et cum aliquis seipsum intelligit, intentio intellecta ab eo procedens est quodammodo alter ipse. Consulto tamen dixi *quodammodo,* quia apud nos res reproducta in intellectu habet esse intelligibile tantum, ac per hoc multum abest a similitudine perfecta. Verum insistendo in ipsa linea processionis intelligibilis donec per remotionem omnis defectus perveniatur ad perfectam rationem eius, praedicta processio pro termino habebit verbum non accidentale, sed substantiale, imo quia immanens, consubstantiale ei a quo procedit. Et hoc verbum, non iam diminute et secundum quid, sed vere et proprie a suo principio orietur tamquam *alterum ipsum*, utpote ei simillimum exsistens et cum eo communicans in eodem esse naturali, quod in casu ab esse repraesentativo distingui non potest. Sic ergo processio intelligibilis, cum ad finem suae perfectionis pertingit, dicit *de formali* originem in similitudinem naturae.

Sed de termino voluntatis aliter ratiocinandum est. Non enim est ex sua formali ratione id quod amatur vel in quo res amatur, sicut operatum intellectus est id quod intelligitur vel in quo res intelligitur, quandoquidem amor non terminatur ad rem prout in mente consistit, sed prout in se. Ideo voluntas non habet interius reproducere amatum, sed duntaxat addere sibi pondus et inclinationem in ipsum, et sic facit amatum esse in amante, non secundum aliquam eius similitudinem, sed secundum eius virtutem, ut dictum est supra in prologo quaestionis. Sicut si corpus appetendo quietem in terra, coaptaret seipsum attractioni terrestri, et ex hoc sequeretur impulsio centrum versus, quasi quaedam protensio virtutis quam habet terra respectu omnium gravium quae in sua sphaera inveniuntur. Non ergo oritur operatum voluntatis ut alterum amatum, et ideo in tota linea processionis quae est secundum voluntatem, ne initialiter quidem invenitur ratio originis quae sit *in* similitudinem naturae.

Quapropter Spiritus Sanctus utpote procedens per modum voluntatis, non generatur, tametsi sit Patri et Filio perfecte similis. Est enim similis non ratione originis formaliter, sed

aliunde, hoc est quia procedit in divinitate in qua nihil accidentale, nihil potest esse secundum essentiam diversum.

**Ad 1um** ergo dicendum quod in processione Spiritus Sancti deest ultima conditio, nam procedit quidem similis in natura, et *tam similis quam Verbum*, non tamen sicut Verbum, in similitudinem naturae procedit. Ad cuius pleniorem intelligentiam iterum iterumque considera quod quisquis procedit in divinis, eo ipso procedit perfecte similis principio suo, *id exigente natura in qua origo invenitur*. Cum enim natura divina non sit multiplicabilis aut accidentis susceptiva, semper necesse est ut procedens et processionis principium sint unus Deus, in eadem numero essentia ambo subsistentes: quae quidem similitudo talis et tanta est, ut nulla maior aut esse aut concipi possit. Verum ista se habent quodammodo materialiter ad distinctivos originum modos, neque ex hac parte sumendum est id quod unicuique processioni competit secundum se. Sed videndum an similitudo inter procedentem et processionis principium intercedens, proveniat *tantum* ex necessitate naturae in qua est origo, an importetur *etiam* per proprium et specialem modum originis. Si primum, procedens oritur quidem similis, sed non in similitudinem, et non habet rationem geniti. Si secundum, oritur non solum similis, sed etiam in similitudinem, et vere genitus dicendus est. Tota igitur quaestio huc redit: Utrum terminatio ad similem in natura, claudatur necne, in ipsa formali ratione processionis amoris perductae ad ultimum suae perfectionis, sicut reipsa clauditur in formali ratione perfectae processionis verbi. Ad hanc autem quaestionem respondendum est negative propter argumenta superius allata, et ob hanc causam processio Spiritus in Deo non est generatio.

**Ad. 2um** dicendum in primis est quod principium istud: *omne agens agit simile sibi*, posset in praesenti omnino transmitti, quia non est applicabile nisi processionibus creatis, quae solae sunt veri nominis actiones sive effectiones. Verum, etiam in creatis ex quibus ad cognitionem originum aeternarum ascendimus, facilem habet distinctionem. Nam etsi procedens, vi originis semper procedat aliquo pacto simile originanti, non tamen oportet ut semper procedat simile secundum speciem, prout ad generationem requiritur. Unde S. Thomas l. 4 c. 19: « Amatum in amante non est *secundum similitudinem speciei*

« sicut intellectum in intelligente.... (Sed) quod procedit ab « altero per modum geniti, procedit secundum similitudinem « speciei a generante ».

**Ad 3um** denique dicendum quod Verbum Dei habet perfectam similitudinem principii sui vi suae originis, scilicet, vi *processionis intelligibilis*, *perductae ad ultimam perfectionem suae rationis formalis:* quae quidem perductio in sola natura divina, non autem in aliis, propter limitationem earum, esse potest. Sed processio amoris in tota latitudine suae formalitatis, ne initialiter quidem dicit assimilationem principiati ad principiantem, et ideo nulla est paritas, ut patet.

Superest dicendum de nomine huius processionis.

## § 2.

Nomen proprium duplici sensu potest accipi. *Uno modo,* secundum quod uni tantum specialiter attribuitur, et sic dividitur contra commune. *Alio modo*, secundum quod proprie significat notam rei distinctivam, et sic dividitur, non solum contra commune, sed etiam contra metaphoricum vel arbitrarium. Et *primo quidem modo*, omnis res potest habere nomen proprium, quia omni rei imponi potest speciale vocabulum, puta Socrates vel Bucephalus. Sed *secundo modo*, non ita, quia requiruntur variae conditiones quae non semper possunt verificari. Oportet enim per prius, ut sit aliquid nobis notum a quo nomen imponatur, quia secus, non erit proprium nomen, prout proprium opponitur arbitrario. Oportet praeterea, ut ratio nominis nota, de suo formali conveniat rei nominatae; alias nomen non esset proprium, prout proprium opponitur metaphorico. Oportet denique ut ratio nominis signet in re nominata, differentiam qua ab aliis eiusdem ordinis distinguitur, qua quidem conditione deficiente, proprium nomen non erit, prout proprium opponitur communi. Hoc igitur sensu, dicimus secundam processionem in divinis non habere nomen proprium. In omni enim origine viventis a vivente nobis nota, semper habetur id quod ad generationis rationem pertinet, scilicet ly *in similitudinem naturae:* siquidem omnes processiones viventium apud nos ordinantur per se ad conservationem speciei, ac per consequens terminantur ad similem in natura ex vi originis. Cum igitur nullus sit

modus communicationis naturae nobis notus qui conveniat cum processione Spiritus Sancti in sua nota characteristica atque distinctiva, deest conditio necessaria ad hoc ut processio ista proprie nominetur.

Quare in plerisque regulis fidei ipsum commune *processionis* nomen quasi appropriatum retinuit (1). Verum hoc nomen relinquit penitus intactum differentialem modum originis. Quid ergo? Nullo modo poterit modus iste exprimi? Haud quidem nomine proprio, bene tamen nomine metaphorico sive accommodatitio, et hoc est *spirationis* nomen, quod a temporibus praesertim S. Thomae in usu universali esse coepit.

Convenientia autem huius nominis facile apparere potest. Nam sicut in processione Verbi attenditur communicatio naturae divinae sub ratione rei intellectae in esse intellecto, ita in processione Spiritus Sancti attenditur communicatio eiusdem divinae naturae sub ratione amorosae impulsionis in seipsam. Ideo tertia persona quamdam analogiam habet cum motione illa quam ex amabili cognito amans in se producit, quaeque ab intimis progrediens tendit in amatum in quo est amoris terminus. Hinc accommodatum est ei nomen *spiritus*, scilicet a spiritu qui in rebus corporeis dicit halitum ex intimo pectore emissum (2). Et quia halitus emissio *spiratio* vocatur, ideo *spirationis* nomen, primo quidem apud ecclesiasticos auctores usitatum ad designandam secundam processionem in divinis, fuit postea ab Ecclesia ipsa consecratum in decreto Florentini de unione Graecorum, et in professione fidei a Gregorio XIII Orientalibus imposita. De quo etiam infra, Quaest. 36, ubi de nomine Spiritus Sancti.

(1) Cf. S. Thom. in I, D. 13, a. 3 ad 2um.

(2) « Suus quoque Verbo Spiritus sit oportet. Nam ne noster quidem « sermo spiritus est expers. Hoc autem inter utrumque interest, quod in « nobis spiritus a substantia nostra alienus est. *Aeris quippe attractio et « emissio est*... At in divina natura quae simplex est, nec ullatenus compo- « sita, quod quidem Dei Spiritus sit, pie confitendum est; caeterum exi- « stimare Spiritum alienum quiddam esse quod Deo extrinsecus adveniat, « a pietate abhorret ». Damasc. l. 1 de fide orthod. c. 7. Vide etiam notam sub n. 8, apud Migne, Patr. graec. Tom. 94, col. 803.

## Thesis V.

(Art. 5).

**Non sunt in divinis processiones plures quam duae.**

Videretur tamen dicendum, processiones divinas esse plures. Primo quidem, quia quidquid in Deo est, infinitum est. Igitur ex hoc ipso quod ponitur in eo aliquis numerus processionum, oportet numerum ipsum seu multitudinem esse infinitam.

Praeterea, non solus Pater intelligit. sed et Filius et Spiritus Sanctus. Si ergo ratione intellectionis Pater generat Verbum, pari ratione Filius, pari ratione Spiritus Sanctus. Et similiter de processione Amoris ratiocinandum est; unde idem ac prius.

Denique, praeter processiones quae sunt per modum intellectus et per modum voluntatis, praedicant theologi processionem per modum naturae: qui quidem modus apud nos a duobus aliis distinguitur. Ergo, quidquid sit de processionibus quae solo numero differre supponerentur, ponendae sunt tres processiones, specie vel quasi specie differentes, id est, tres diversi modi procedendi in natura divina.

**Sed contra est** quod in Deo secundum regulam fidei et universalissimam SS. Patrum praedicationem, « non sunt nisi « duo procedentes, scilicet Filius et Spiritus Sanctus. Ergo « sunt ibi tantum duae processiones ». Ratio etiam theologica satis est in aperto. Nam processiones in divinis accipi non possunt nisi secundum actiones quae in agente manent; alias terminarentur ad extra, et ex consequenti non essent in natura divina quae ab uno in alium nequaquam propagari potest, sed penitus immultiplicabilis exsistit. Atqui actiones immanentes in intellectualibus non sunt nisi duae, scilicet intelligere et velle. Relinquitur ergo quod nulla alia processio possit esse in Deo, nisi verbi et amoris. Ita fere S. Thomas in praesenti. Et quia circa hoc dogma non contigit unquam specialis haereticorum vel infidelium oppositio, non opus est ampliori declaratione, sed solum superest ut ad obiecta breviter respondeatur.

**Ad 1um** ergo dicendum quod argumentum concluderet, si poneretur in Deo numerus processionum eiusdem rationis. Hoc enim modo materialiter multiplicarentur processiones, ac per consequens, numerus aliquid adderet supra ipsam rationem rei numeratae: aliquid dico de genere quantitatis quod deberet esse in sua linea infinitum, utpote Deo inexsistens. Nunc autem duae processiones quas fides in Deo praedicat, formaliter differunt, et ideo numerus nihil addit supra ipsas processionum rationes, quarum unaquaeque infinite perfecta est una eademque infinita perfectione naturae divinae, sicut postea agentes de relationibus videbimus. Distingue ergo numerum praedicamentalem de quo procedit obiectio, a numero transcendentaliter dicto qui solus esse potest in divinis, et de quo ex professo infra, Quaest. 30, art. 3.

**Ad 2um** dicendum quod intellectio est ratio exigens ut in natura divina sit processio verbi, non autem ut singula quaeque persona sit principium verbi, sed illa sola cui competit intellectio cum relatione principii non de principio. Ratio igitur cur Pater generat Verbum, non est quia intelligit, sed quia intelligit cum tali relatione. Ideoque, licet intelligat Filius, intelligat et Spiritus Sanctus, quia tamen in utroque intellectio invenitur cum relatione opposita relationi Patris, nullus eorum potest esse generans Verbum, sive pater Verbi (1).

(1) Nota hic bene quod si imaginaremur personas divinas constitui, ut in humanis, per aliquid absolutum, et rursus, processiones esse, ut apud nos, actiones effectrices : sic non esset medium evadendi, quia semel ac ponitur intellectio divina, effectiva verbi, erit talis in omnibus suppositis in quibus est. Et ideo sequeretur quod et Verbum produceret aliud Verbum, et illo aliud, et sic in infinitum. Nunc autem, uti postea dicetur : Patrem generare Verbum, Verbum generari a Patre, Spiritum Sanctum spirari ab utroque, nihil aliud importat quam : Esse unam summam essentiam, quae ratione immanentis operationis intellectivae et amativae, est in uno relativo cum relatione principii non de principio; in altero relativo cum relatione procedentis a non procedente; in tertio demum, cum relatione procedentis ab utroque. Quare, intellectio divina est quidem ratio cur sit in Deo subsitens relatio generantis ad genitum, et vice versa. Et similiter amatio divina, ratio cur sit subsistens relatio spirantis ad spiratum, et e converso. Sed non potest esse ratio cur in uno eodemque relativo sint duae relationes *procedentis* et *principii* in linea unius eiusdemque processionis, sive secundum intellectum, sive secundum voluntatem: eodem scilicet modo quo apud nos, in linea generationis, unus idemque et procedit et

**Ad 3um** demum dicendum quod in Deo processio per modum naturae est ipsa processio Verbi. Dicitur autem esse per modum naturae, quia comparata cum processionibus quibus *apud nos* natura communicatur, invenitur convenire quantum ad tria quae locum non habent in processione Spiritus Sancti, et bene enumerantur a S. Thoma, de Pot. q. 10, a. 2, ad 11um: « In « divinis, inquit, processio quae est per modum intellectus « non distinguitur a processione quae est per modum naturae ; « distinguitur autem ab utraque processio quae est per mo- « dum voluntatis. Et hoc propter tria. *Primo* quidem, quia « sicut processio quae est per modum naturae (apud nos) non « praeexigit aliam processionem, ita nec processio quae est « per modum intellectus. Processio autem quae est per modum « voluntatis de necessitate praeexigit processionem quae est « per modum intellectus. *Secundo*, quia sicut natura (apud nos) « producit aliquid in similitudinem sui, ita et intellectus tam « intra quam extra: intra quidem, sicut verbum est similitudo « rei intellectae et intellectus intelligentis seipsum ; extra au- « tem, sicut forma intellecta inducitur in artificiatum. Voluntas « autem non producit suam similitudinem, nec intus nec extra. « Intus quidem non, quia amor qui est intranea processio vo- « luntatis, non est similitudo aliqua voluntatis vel voliti, sed « quaedam impressio relicta ex voluntate in volito, aut quae- « dam unio unius ad alterum. Extra autem non, quia voluntas « imprimit in artificiatum formam intellectam prius quam vo- « litam secundum ordinem rationis; unde principaliter est si- « militudo intellectus, licet secundario voluntatis. *Tertio*, quia « processio naturae est tantum ab uno sicut ab agente, si sit per- « fectum agens. Nec obstat quod in animalibus generatur ali- « quid ex duobus, scilicet ex patre et matre ; nam solus pater « est agens in generatione, mater vero patiens. Similiter autem « processio intellectus est ab uno solo, etc. ». Propter has igitur rationes processio Verbi Dei per modum naturae esse dicitur, tametsi processio Amoris non minus naturalis sit, ut ex hucusque dictis satis superque constat.

principiat, filius exsistens sui patris, et pater sui filii. Sic enim esset materialis multiplicatio processionum, quae repugnat in divinis, ut dictum est supra, et impossibile utique est ut immanens operatio in Deo sit ratio exigitiva alicuius quod penitus respuit conditio divinorum.

# LIBRI SECUNDI

## PARS SECUNDA

---

QUAEST. XXVIII.

## DE RELATIONIBUS DIVINIS

A processionibus ad relationes recto ordine fit transitus; recto inquam, ordine qui tamen nullo modo accipiendus est secundum rem. Ut enim dicitur de Pot. q. 10, a. 3: « Ubi non « est distinctio secundum rem, sed solum secundum modum « intelligendi, ibi non potest esse ordo nisi secundum modum « intelligendi. Processiones autem et relationes non distin- « guuntur in divinis secundum rem, sed solum secundum mo- « dum intelligendi. Unde et Augustinus dicit l. de fide ad « Petrum, quod proprium Patris est quod genuit Filium. In « quo datur intelligi quod generare Filium sit proprietas Pa- « tris; nec est alia proprietas quam paternitas, quae dicitur « esse Patris proprietas personalis. Non est ergo inter pro- « cessionem et relationem in divinis quaerendus ordo secun- « dum rem, sed secundum modum intelligendi tantum ». Si autem de modo intelligendi sermo est, processus S. Thomae statim apparet legitimus, eo quod origines apud nos fundamenta sunt relationum quas notificant. Bene etiam quaestio de relationibus, sicut postponitur quaestioni de originibus, ita praemittitur quaestioni de personis, quia relationes in Deo non superveniunt suppositis iam constitutis, sed per eas, supposita constituuntur et distinguuntur.

At vero, ut difficili doctrinae conveniens quoad eius fieri poterit, lumen afferatur, prius immorandum est in quibusdam considerationibus praeviis circa specialem illam rationem essendi quae *relatio* dicitur, et circa id quod singulare habet

prae caeteris omnibus categoriis entis. Nec dicas, quaeso, res huiusmodi, utpote philosophicas, a theologico tractatu esse removendas. Quidni enim eamdem calumniam Patribus inferres? Nam et ipsi SS. Patres toto studio in his incubuerunt, quadam necessitate coacti. Fuerunt quippe vel ab initio haeretici dogma adulterantes, qui dum in suo sensu obstinati manebant, quaestiones molestissimas, ut Augustinus ait, intulerunt fidelibus catholicis. Coeperunt ergo exagitari et fluctuare fidelium corda, et iam tunc necessitas facta est Sanctis Doctoribus ut quantis possent viribus inquirerent, pulsarent, et scrutarentur. Vide quaestionem molestissimam infidelium apud Augustinum, Tract. 39 in Ioan. n. 3: « Interrogant nos aliquando infideles, et dicunt: Patrem quem dicitis, Deum dicitis? Respondemus: Deum. Filium quem dicitis, Deum dicitis? Respondemus: Deum. Spiritum Sanctum quem dicitis, Deum dicitis? Respondemus: Deum. Ergo, inquiunt, Pater et Filius et Spiritus Sanctus tres sunt dii? Respondemus, non ». Vide aliam quaestionem molestissimam Arianorum apud eumdem Augustinum l. 5 de Trin. c. 3: « Inter multa, inquit, quae Ariani adversus catholicam fidem solent disputare, hoc sibi maxime callidissimum machinamentum proponere videntur, cum dicunt: Quidquid de Deo dicitur vel intelligitur, non secundum accidens, sed secundum substantiam dicitur. Quapropter ingenitum esse Patri secundum substantiam est, et genitum esse Filio secundum substantiam est. Diversum est autem ingenitum esse, et genitum esse; diversa est ergo substantia Patris et Filii ». Haec, inquam, et alia plurima eiusdem difficultatis, eiusdem artificii, eiusdem calliditatis, disseminabantur ab iis *quorum sermo ut cancer serpit,* et his erat respondendum. Porro inter alios doctores summos quos ad tuendam catholicam fidem Ecclesiae suae providerat Deus, unus Augustinus caeteris altius introspexisse videtur id quod de mysterio altissimo Scripturae nobis revelaverunt. Et cum ex Scripturis ipsis doctrinam de divinis relationibus accepisset, intellexit etiam responsionem ad omnes haereticorum instantias ex hac doctrina esse expectandam. Ideo, non tantum in libris de Trinitate ubi loquitur ad viros doctos et in aristotelica doctrina versatos, verum etiam in suis tractatibus ad populum, dum vulgares confutat obiectiones, summatim exponit increatarum relationum

rationes, solutionem omnem hinc derivando: « Pater, inquit « Tract. 39 in Ioan. n. 4, nomen est dictum *ad aliquid*, et « filius *ad aliquid*.... Quid sunt isti tres, Pater et Filius et « Spiritus Sanctus? Non tres dii? Non. Non tres omnipoten- « tes? Non. Non tres mundi creatores? Non. Ergo omnipo- « tens Pater? Omnipotens plane. Ergo et Filius non omni- « potens? Plane et Filius omnipotens. Ergo et Spiritus « Sanctus non omnipotens? Et ipse omnipotens. Tres ergo « omnipotentes? Non, sed unus omnipotens. *Hoc solo nume- « rum insinuant quod ad invicem sunt, non quod ad se sunt.* « Quia enim Deus Pater, *ad se* est Deus simul cum Filio et « Spiritu Sancto, non sunt tres dii. Quia *ad se* est omnipo- « tens simul cum Filio et Spiritu Sancto, non sunt tres omni- « potentes. Quia vero non *ad se* est Pater, sed *ad Filium*, nec « Filius *ad se* est Filius, sed *ad Patrem,* nec Spiritus *ad se* « in eo quod dicitur Spiritus Patris et Filii, non est quid « dicam tres, nisi Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, « unum Deum, unum omnipotentem ».

Vides ergo quomodo ea quae de relationibus sunt, non ad otiosas quasdam scholasticas subtilitates, sed magis ad ipsam medullam doctrinae theologicae circa personarum Trinitatem pertineant; et ideo nequaquam supervacanea putanda est praeambula disquisitio de praedicamento *ad aliquid*. Ex modo enim quo concipitur relatio, pendet omnis modus concipiendi hoc mysterium, et solvendi argumenta in contrarium. Quod si phantasia illusus oblivisceris supremas categorias quibus in creatis ens dividitur, minime esse univocas, sed relationem concipias per modum cuiusdam absoluti, perinde ac si nihil esset in re praeter ipsum fundamentum, et hunc conceptum proportionaliter applices materiae de Trinitate: iam nihil ex natura relationum poteris eruere quo vel probabiliter satisfacias argumentis. Sed et necessitate quadam ad hoc tandem tibi deveniendum erit, ut dicas principium identitatis comparatae (quae sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se), esse principium merae inductionis, quod cum per solam experientiam comparetur, non est necessario universaliter verum, imo simpliciter fallit in divinis (1). Si autem bene penetres principia quae de relatione tradit Angelicus, prae oculis habens

(1) Suarez, de Trin. l. 4, c. 3.

speciales differentias quibus relatio ab omnibus generibus absolutorum discriminatur, praesto tibi erit id unde vere refellas rationes oppositas, quantum scilicet necesse est ut ab evidenti contradictione dogma catholicum vindicetur. Sit itaque :

## DE RELATIONE PRAEAMBULA DISQUISITIO.

Quisquis relationem audit, ordinem unius ad aliud intelligat necesse est. Verum ordo unius ad aliud duplici modo potest accipi : vel ita ut intelligatur vigere inter principia entis, puta materiam et formam, essentiam et esse, accidens et substantiam, ac generatim potentiam et actum ; alio modo inter res perfectas et subsistentes. Si primo modo sumatur ordo unius ad aliud, sic nihil aliud esse potest quam commensuratio seu proportio eius quod se habet ut potentia, ad id quod se habet ut actus, et viceversa. Quae quidem proportio cum in ipsa principiorum quidditate involvatur, semper manet invariabiliter eadem, etiam amoto eo ad quod est ordo, sicut pereunte corpore, semper manet ordo animae ad corpus, et desinente substantia panis in mysterio Eucharistiae, semper manet ordo quantitatis remanentis ad ipsam. Si quis autem diligenter consideret, videbit ordinem ad aliud hoc modo acceptum, non constituere positivam quamdam rationem essendi quae sit ab absoluto distincta. Involvitur enim in formali ratione cuiuslibet entis incompleti, quod ipsa sua incompletione comprincipium suum exigit et appellat. Convenienter ergo ordo seu relatio huiusmodi dicitur *transcendentalis*, quia transcendit omnes categorias, et per omnia suprema genera vagatur. Et hoc modo in praesenti de relatione non loquimur, eo vel magis quod continet essentialem quamdam imperfectionem quae in divinis nullatenus esse potest.

De illa igitur relatione loquimur, cuius ratio (praesupponendo omnia ea per quae aliquid *in se* est perfectum), tota explicatur per hoc quod est *ad alterum se habere*. Et sic est relatio quae dicitur *praedicamentalis,* quia constituit in creatis peculiarem modum seu rationem essendi, ac per consequens, speciale praedicamentum, puta ultimum ex illis quatuor quae ab intrinsecis desumuntur. Primo enim est *substantia*. Secundo id quod inest ei absolute ut consequens materiam, scilicet

*quantitas*. Tertio id quod inest absolute ut consequens formam. scilicet *qualitas*. Demum id quod inest non absolute, sed in respectu ad aliud. Et hoc est *ad aliquid*, sive *relatio* simpliciter dicta, quae dividitur contra rem absolutam cuius propria formalitas est constituere vel perficere ens *in se*.

Fuit ergo sententia quorumdam philosophorum, « quod re- « latio non est aliquod unum genus entium, nec est aliquid « in rerum natura » (1). Cui profecto sententiae aequiparanda est ea quae dicit nihil reale esse in relatione praeter realitatem fundamenti, nam cum fundamentum relationis apud nos inveniatur extra genus relationis, si dicis realitatem positivam inesse soli fundamento, perinde est ac si dicas nullam dari positivam rationem essendi secundum *ad aliquid*.

Sed contra est primo, antiquae sapientiae auctoritas, quae inter suprema genera quibus ens physicum seu naturae dividitur, posuit et relationem. Nam « in nullo praedicamento « ponitur aliquid, nisi res (physice) extra animam exsistens; « nam ens rationis dividitur contra ens divisum per decem « praedicamenta. Si autem relatio non esset in rebus extra « animam, non poneretur *ad aliquid* unum genus praedica- « menti » (2). Sed contra est secundo, quod antiquae sapientiae auctoritatem confirmat ratio etiam obvia. Etenim « perfectio « et bonum quae sunt (naturaliter) in rebus extra animam. « non solum attenditur secundum aliquid absolute inhaerens « rebus, sed etiam secundum ordinem unius rei ad aliam, sicut « etiam in ordine partium bonum exercitus consistit: huic « enim ordini comparat Philosophus ordinem universi. Opor- « tet ergo in ipsis rebus ordinem quemdam esse; hic autem « ordo relatio quaedam est... Sic ergo oportet quod res haben- « tes (naturaliter) ordinem ad aliquid, realiter referantur ad

(1) S. Thom. de Pot. q. 7, a. 9.

(2) Ibid. in corp. — Praedicamenta dividunt ens physicum sive ens naturae. Ponitur autem *ens naturae* contra *ens rationis*, ut hic dicit S. Thomas. Sed aliud est ens rationis quod in sola consideratione *intellectus speculativi* notum est consistere. Aliud vero ens rationis quod inducitur in rebus per ordinationem *intellectus practici*, ut sunt iurisdictiones, tituli, deputationes ad certa officia, aliaque id genus, et tale ens rationis suo modo reale est. Quod quidem obiter notatum velim, ne circa divisionem entis in ens naturae et ens rationis fiat aequivocatio, quae in aliis materiis haud parvam facesseret difficultatem.

« ipsum, et quod in eis aliqua res sit relatio » (1). Sed contra est denique tertio, quod secundum fidem relationes in Deo sunt aliquid positivum, ratione distinctum ab absoluto. Nisi enim essent aliquid positivum, non facerent realem distinctionem inter personas, et nisi ratione differrent ab essentia communi, non ponerent in singulis suppositis aliquid proprium quod commune non est. Nec refert quod in ipso Deo relationes sint *re* idem cum essentia. Hoc enim provenit ex eminentia divini esse quod transcendit omne genus, et comprehendit in summa simplicitate quidquid per modum compositionis invenitur in creaturis. Sed apud nos necesse est ut relatio, ex hoc ipso quod realis est, distinguatur etiam secundum rem a substantia : « Dicendum quod nulla substantia quae est in ge-« nere potest esse relatio, quia est definita ad unum genus, et « per consequens excluditur ab alio genere. Sed essentia di-« vina non est in genere substantiae, sed est supra omne genus, « comprehendens in se omnium generum perfectiones » (2).

Caeterum de relationibus creatis non est nunc ex professo disputandum, quia iterum, consideratio earum non facit ad rem praesentem nisi ut quaedam *manuductio* ad relationes increatas. Quapropter supponendum est potius quam demonstrandum, dari specialem essentiam cuius propria ratio est *ad aliquid* se habere. Magis autem attendendum qualiter haec ratio essendi minime sit univoca cum iis quae ponuntur in aliis categoriis, imo vero habeat valde notabiles singularitates, quas nunc per ordinem oportet exponere.

## § 1.

**Quod in iis solum quae ad aliquid dicuntur, attenditur divisio in ens reale et ens rationis. Et quod relatio realis non habet ut sit realis ex eadem nota ex qua habet ut sit relatio.**

Usitatissima est et apud omnes recepta divisio relationis in realem et rationis tantum, quod non contingit in generibus absolutorum; non enim solemus distinguere substantiam realem et substantiam rationis, qualitatem realem et qualitatem rationis, atque ita porro. Hoc autem ideo est, quia alia ge-

(1) S. Thom., ubi supra.
(2) Q. de Pot. q. 8, a. 2 ad 1um.

nera ex ipsa ratione generis ponunt vel subiectum ipsum, vel aliquid in subiecto. Unde etsi per rationem possim apprehendere qualitatem aut quantitatem quae de facto non exsistat in natura rerum, nulla tamen est quantitas aut qualitas in sola mentis consideratione exsistens, quae possit attribui rebus extra mentem exsistentibus, quin hoc ipso evadat intellectus falsus, hoc est, difformis ab obiecto. At contra, relatio *ex sola ratione sui generis* non dicit modificationem subiecti, sed esse *ad aliud*. Nominat scilicet respectum quodammodo contingentem ipsam rem relatam, prout ab ea tendit in alterum, praescindendo ab hoc quod respectus ille sit mere assistens vel etiam inhaerens, extrinsecus duntaxat affixus vel etiam intrinsecus radicatus. Et hinc est quod relationis ratio in iis etiam respectibus salvatur, qui non habent ponere aliquid in re, sed natura sua consequuntur solum modum intelligendi, adeoque possunt praedicari de rebus in quibus non sunt, quin propterea res affirmetur aliter esse ac reipsa est. « Considerandum est, inquit S. Thomas, Q. 28, a. 1, quod « solum in his quae dicuntur *ad aliquid*, inveniuntur aliqua « secundum rationem tantum, et non secundum rem. Quod « non est in aliis generibus, quia alia genera ut quantitas et « qualitas, secundum propriam rationem significant aliquid « alicui inhaerens. Ea vero quae dicuntur ad aliquid, significant secundum propriam rationem solum respectum ad « aliud. Qui quidem respectus aliquando est in ipsa natura « rerum, utpote quando aliquae res secundum suam naturam « invicem ordinatae sunt, et huiusmodi relationes oportet esse « reales. Aliquando vero respectus significatus per ea quae « dicuntur ad aliquid, est tantum in ipsa apprehensione rationis conferentis unum alteri, et tunc est relatio rationis « tantum ». Quod etiam aliis verbis in Quodl. 9, a. 4, docet dicens: « In hoc differt *ad aliquid* ab aliis generibus, quod « alia genera ex propria sui ratione habent quod aliquid sint, « sicut quantitas aliquid ponit, et similiter est de aliis. Sed « *ad aliquid* ex propria sui generis ratione non habet quod « ponat aliquid, sed ad aliquid: unde inveniuntur quaedam « *ad aliquid* quae nihil sunt in rerum natura, sed in ratione « tantum, quod in aliis generibus non contingit ».

Hoc est fundamentale discrimen relativorum ab absolutis, discrimen ex quo alia fluunt, ex quo etiam suppeditatur re-

sponsio ad difficiliores instantias in mysterio Trinitatis, uti suo loco videbimus. Potest autem praefata differentia breviter enuntiari hoc modo: *aliae categoriae realitatem dicunt ratione propriae notae sui generis; relatio autem nonnisi ratione alterius notae distinctae.* Et re quidem vera, unumquodque in tantum dicit realitatem quamdam extra mentem, in quantum dicit ens vel *in se*, vel *in alio* tamquam in subiecto. Nunc autem considera substantiam: nonne de sui ratione dicit id cui debetur esse in se? Considera quoque quantitatem, qualitatem, et si quod aliud genus est accidentis quo absolute, hoc est, in se ens perficitur: nonne quantitas ex hoc solo quod quantitas est, nata est ponere aliquid in substantia cuius est extensiva? Et similiter qualitas, ex hoc solo quod qualitas est? Ita sane, nam si forte praescindas *esse in* (1), eo ipso nihil remanet in intellectu, et perit omnino qualitatis ratio. Vere igitur categoriae absolutorum ex propria sui generis nota realitatem ponunt. At vero relatio ex nota sui generis distinctiva dicit *esse ad* alterum, et nondum includit *esse in* subiecto. Potest enim concipi, ut dictum est, respectus *ad* qui non est *in*, quemadmodum contingit quandocumque alicui rei relationem rationis attribuimus, puta cum Deum dicimus creatorem, dominum, et si quid aliud eiusmodi. Hinc quoties relatio est quaedam realis ratio essendi, non ideo talis est, quia dicit *ad aliquid* praecisive, sed quia dicit *ad aliquid* quod habet esse *in* ipso subiecto cui attribuitur, potius quam in mera apprehensione intellectus considerantis. Distinguitur ergo in *relatione reali*, nota relationis in quantum relatio est *(esse ad)*, a nota quae est titulus seu ratio realitatis eius *(esse in)*.

Sed cave ne concipias haec duo tamquam se habentia ad invicem eo modo quo potentia se habet ad actum, puta essentia ad esse, non secus ac si *esse ad* signaret essentiam relationis realis, et *esse in* eius exsistentiam. Hoc enim verum non est, quia esse aliquid cui competit exsistere *in* subiecto, profecto ingreditur essentiam relationis realis in quantum realis est. Neque etiam, generatim loquendo, concipi debet *esse ad* et *esse in* per modum duorum componentium, quia nec est ibi compositio physica, puta materiae et formae, nec compositio metaphysica, puta generis et differentiae. Si enim

(1) Intellige *esse in* saltem aptitudinale.

de *compositione* ageretur, sive realis illa esset sive rationis tantum, haberemus unionem partium vel quasi partium, quarum singulae ex sibi propriis afferrent realitatem, sicut videre est in omnibus compositionum modis. Unde consulto dixi distinguendas esse *duas notas*, id est duos inadaequatos aspectus unius simplicis atque incompositae essentiae realis, quae tota est *ad*, et tota *in*, tametsi conceptus *ad*, ex hoc quod dicit *ad*, non involvat conceptum *in*, qui solus est ratio realitatis in iis quae dicuntur ad alterum. Quippe *esse ad* non explicat rationem entis realis, nisi quia et in quantum est *in* substantia vel per inhaerentiam vel per identitatem, ut § seq. declarabitur. Ad rem S. Thomas in I, D. 26, a. 2 ad 3um: « Quamvis relationi, ex hoc quod ad alterum dicitur, non de-« beatur quod sit res quaedam, est tamen res aliqua secun-« dum quod habet fundamentum in eo quod refertur ». Et iterum, Quodl. 9, a. 4: « Quamvis *ad aliquid* ex ratione sui « generis non habeat quod ponat aliquid, non tamen etiam « habet ex ipsa generis ratione quod nihil ponat, quia sic « nulla relatio esset aliquid in rerum natura. Habet autem « relatio quod sit aliquid reale ex eo quod relationem cau-« sat ». Scilicet, hoc habet *radicaliter* ex causa relationis in subiecto; *formaliter* vero ex ipsa inhaerentia respectus quam brevi vocabulo recentiores theologi nominaverunt *esse in*.

Ex dictis demum facile est colligere conditiones relationis realis. Oportet quippe ut duo termini, *qui* et *ad quem*, actu exsistant (1); ut unus ab altero realiter distinguatur; ut denique ratio radicans respectum, seseque habens tamquam relationis fundamentum, sit quaedam res naturae omnino independens a consideratione mentis. Quod si insuper causa

(1) In hoc profecto differt relatio praedicamentalis a relatione transcendentali quae semper manet, etiamsi actu non exsistat terminus ad quem. Relatio enim transcendentalis non est nisi exigentia quaedam, sive proportio entis incompleti ad suum completivum; haec autem, ut constat, semper eadem est, sive comprincipium sit in actu, sive non. Sed relatio praedicamentalis est, cuius tota ratio consistit in respectu unius ad alterum subsistentem; proinde, si terminus postquam fuit, desinit exsistere, eo ipso relatio desinat necesse est. Neque in hoc esse potest magna difficultas cuilibet consideranti relationem esse *specialissimum* genus entis, quod sponte resultat ex positione subiecti, fundamenti, ac termini, et sponte etiam desinit, desinente alterutro terminorum.

referendi unum ad aliud inveniatur secundum rem, tam in uno quam in altero extremorum, relatio erit *mutua*. Sin minus, erit realis ex parte unius, rationis tantum ex parte alterius, adeoque *non mutua* ut supra dictum est, Q. 13, a. 7.

Et hactenus quidem de relatione secundum quod proprium habet ut in ens reale et ens rationis dividatur.

## § 2.

**Quod relatio realis est extra rationem substantiae, et tamen ex suo conceptu praescindit ab hoc quod est inhaerere, vel esse re idem cum substantia.**

Equidem omnino evidens est, rationem relationis esse extra rationem substantiae. Substantia enim definitur, cui competit esse in se, adeoque evidentissime ponit rem absolutam quae conceptu adaequate differt a re relativa, cuius est se habere ad alterum. Verum, quod accurate observandum est, alio modo ratio relationis invenitur extra rationem substantiae, et alio modo ratio caeterorum generum accidentis. In aliis enim categoriis (puta quantitatis et qualitatis), distinctiva generis ratio involvit ordinem inhaerentiae ad subiectum, quo ordine remoto, perit ratio illa. Importat enim aliquid perfectivum substantiae, seu aliquid quod natum est componere cum substantia, ad constituendum ens omnino in se completum ac perfectum. Et quia necesse est ut realiter distinguantur ea quae ad se invicem ordinem dicunt subiecti et accidentis, non solum qualitas est extra rationem substantiae, sed etiam repugnat reali identitati cum ipsa ; ac per hoc, omnino impossibile est ut esse eius sit ipsum esse substantiae, scilicet *subsistere*, sed oportet ut sit proprium esse accidentis, scilicet *inesse*. Unde bene Boetius dixit in l. de Trinitate, quod « cum « quis praedicamenta in divinam vertit praedicationem, cuncta « (absoluta) mutantur in substantiam ». Si enim scientia, iustitia, et caetera quae apud nos sunt in praedicamento qualitatis, ponantur identificari cum substantia et habere ipsum esse substantiae, eo ipso perit *qualitatis ratio*, et manet sola differentia constitutiva scientiae, iustitiae, etc., quae tunc se habet *ut quaedam determinatio in ipsa ratione substantiae accepta*. Est enim Deus substantialiter sapiens.

At vero relatio ex ratione sui generis non accipitur secundum comparationem ad illud in quo est, sed secundum comparationem ad alterum. Id est, ordo inhaerentiae ad subiectum non includitur in definitione eius, et ideo, sive concipiatur inhaerere sive non, semper illaesa manet ratio praedicamenti quae est *ad aliquid*. Unde sequitur relationem sic esse extra rationem substantiae, ut tamen ex sese non repugnet reali identitati cum ipsa, quia quantum est ex nota *ad aliquid*, non magis exigit inesse quam subsistere. Quare Augustinus l. 5 de Trin. n. 5 : « In rebus creatis atque mutabilibus. quod non « secundum substantiam dicitur, restat ut secundum accidens « dicatur. Omnia enim accidunt eis, quae vel amitti possunt « vel minui, ut magnitudines et qualitates et quod dicitur *ad* « *aliquid*, sicut amicitiae, propinquitates, servitudines, et si « qua huiusmodi... In Deo autem nihil quidem secundum ac« cidens dicitur, nec tamen omne quod dicitur, secundum « substantiam dicitur. Dicitur enim *ad aliquid* sicut Pater ad « Filium et Filius ad Patrem, quod non est accidens... Quam« obrem quamvis diversum sit Patrem esse et Filium esse, « non est tamen diversa substantia, *quia haec non secundum* « *substantiam dicuntur, sed secundum relativum, quod tamen* « *non est accidens* ».

Itaque, sicut relatio generatim dividitur in relationem rationis et relationem realem, ita relatio realis alia est inhaerens, alia vero subsistens propter sui identitatem cum substantia. Quod tamen non ita dixerim, quasi naturaliter nobis innotesceret posse dari relationes subsistentes : tunc enim pluralitas personarum in Deo amplius mysterium non esset. Sed supposita aliunde doctrina fidei, rationes hucusque allatae solum ostendunt differentiam relationis a caeteris accidentium categoriis. Ex qua differentia statim sequitur. non inveniri in conceptu relationis subsistentis evidentem illam contradictionem quae esset in qualitate vel quantitate eatenus subsistente, quatenus fingeretur esse cum substantia realiter idem.

Hinc etiam intelligi datur, qua de causa dici soleat duo tantum praedicamenta esse posse in divinis, scilicet praedicamentum substantiae et praedicamentum relationis (1). « Et

(1) Ne tamen fallaris in vocabulo *praedicamenti* cum de divinis agitur, observa non esse intentionis nostrae ponere Deum in praedicamento, absit.

« propter hoc, inquit S. Thomas in praesenti, a 2 ad 1um, di-« cuntur duo tantum esse praedicamenta in divinis, quia alia « praedicamenta important habitudinem (inhaerentiae) ad id « de quo dicuntur. Nihil autem quod est in Deo potest ha-« bere habitudinem ad id in quo est vel de quo dicitur, nisi « habitudinem identitatis propter summam Dei simplicitatem ». Quibus conferenda sunt ea quae scribit idem Angelicus in I, D. 8, q. 4, a. 3 : « Oportet omnem imperfectionem removeri « ab eo quod in divinam praedicationem venit. Sed in uno-« quoque novem praedicamentorum duo invenio, scilicet ra-« tionem accidentis et rationem propriam illius generis, sicut « quantitatis vel qualitatis. Ratio autem accidentis imperfe-« ctionem continet, quia esse accidentis est inesse, et depen-« dere, et compositionem facere cum subiecto ; unde secun-« dum rationem accidentis nihil potest de Deo praedicari. Si « autem consideremus propriam rationem cuiuslibet generis, « quodlibet aliorum generum, praeter *ad aliquid,* importat « imperfectionem. Quantitas enim habet propriam rationem « in comparatione ad subiectum; est enim quantitas mensura « substantiae, qualitas dispositio substantiae, et sic patet in « omnibus aliis ; unde eadem ratione removentur a divina « praedicatione secundum rationem generis, sicut removeban-« tur per rationem accidentis. Si autem consideremus species « ipsorum, tunc aliqua secundum differentias completivas im-« portant aliquid perfectionis, ut scientia, virtus, et huiu-« smodi ; et ideo ista praedicantur de Deo secundum propriam « rationem speciei, et non secundum rationem generis. *Ad* « *aliquid* autem, etiam secundum rationem generis, non im-« portat aliquam dependentiam ad subiectum, imo refertur ad « aliquid extra, et ideo, etiam secundum rationem generis in « divinis invenitur. Et propter hoc, *tantum remanent duo*

Praedicamenta enim sunt summa genera entis. Deus autem non est in genere, sed supra omne genus, cum nihil de eo et de creaturis univoce dicatur. Sensus igitur est quod ratio duorum praedicamentorum proprie est in Deo, non tamen quoad modum imperfectum quo in creatis contrahitur ad determinatum genus. Et hoc ideo est, quia propria ratio substantiae et relationis potest epurari a modo imperfecto quo habetur apud nos, non autem ratio quantitatis, qualitatis, actionis et passionis, et sic de aliis.

« *modi praedicandi in divinis*, *scilicet secundum substantiam et* « *secundum relationem* ».

Dato autem quod sit relatio realis non inhaerens, clarum est ipsam non esse univocam cum relatione accidentali, tametsi ratio relationis qua talis proprie in ea salvetur. Unde remanet *esse ad*. Sed *esse in* relationis accidentalis iam vertitur in hoc quod est *esse re idem cum substantia* (1). Adhuc evidens est, huiusmodi relationem non habere fundamentum simile fundamento relationis inhaerentis. Et hic nota bene quod fundamentum relationis duo praestat in creatis. Primo quidem *logice* notificat nobis relationem, quatenus cognito fundamento, concludimus relationem exsistere, et quae eius species sit definimus. Deinde vero, *ontologice* est relationi causa essendi in subiecto, sicut actio qua pater generat est relationi paternitatis causa essendi in patre, et passio qua filius generatur est relationi filiationis causa essendi in filio. Porro, quantum ad primum munus consideratur fundamentum relationis, non inhaerentis solum, sed etiam subsistentis, aliter tamen atque aliter. Non enim requiritur ut fundamentum sic acceptum inveniatur extra rationem relativi, sed sufficit ut sumatur ipsa relatio significata per alium modum, eum dico modum qui nos in cognitionem exsistentiae et quidditatis eius sub explicita ratione relationis apte perducat. Et hoc modo processiones in divinis accipiuntur ut fundamenta relationum, quia licet ratio originis includatur in ipsissima ratione relationum subsistentium, ut postea dicetur, tamen in corporalibus origo distinguitur a relatione, et notior est ea, et ipsam notificat. Quo fit ut cognitio divinarum processionum sit quoad nos principium cognoscendi explicite relationes, et hoc modo ipsae

(1) Et cave ne hanc notam *realis identitatis cum substantia* confundas cum ipsa formali ratione substantiae. Sic enim omnia misceres, tolleresque distinctionem rationis adaequatam inter substantiam et relationem in divinis, sine qua nihil remanet intelligibile in doctrina de Trinitate, ut in sequentibus apparebit. Aliud igitur est, quod *esse in* relationis subsistentis dicat identitatem realem ipsius *ad* cum substantia; aliud vero, quod dicat de formali substantiam ipsam. Semper enim realis identitas est cum eo quod est et manet conceptu seu ratione distinctum. Sicut intellectus in Deo dicit aliquid quod est re idem cum voluntate, sed non ideo voluntas est de formali intellectus, aut vice versa, intellectus de formali voluntatis.

relationes subsistentes per modum originum significatae, sibi ipsis fundamentum sunt, qua parte fundamentum sumitur ut ex quo logice relatio innotescit. Nunc autem, accipiendo fundamentum prout est *causa ontologica* realitatis relationis, sic proprie loquendo relationes subsistentes fundamentum non habent, quia non resultant, sed subsistendo seipsas ponunt, nec sunt ut quo subiectum refertur ad aliud, sed simul *quo* et *quod* refertur. Sicut ergo realis cum substantia identitas in relatione subsistente respondet inhaerentiae *(esse in)* relationis accidentalis : ita causae ex qua resultat in subiecto inhaerens relatio, respondet hic ipsa conditio substantiae exigentis identificare sibi reales respectus oppositos, puta ad originantem et ad originatum.

Et haec quidem de relatione reali prout extra rationem substantiae est, et nihilominus ex sese non repugnat reali identitati cum substantia.

## § 3.

**Quod inter omnes oppositionis modos, sola oppositio relativa in neutro oppositorum defectum per se importat.**

Tertia est singularitas quae in relatione invenitur, et rationem reddit solemnis principii a Conciliis definiti : « In divinis *omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio* ». Observandum enim est quod propositio ista est in materia necessaria, non contingenti ; de ente enim summe necessario agitur. Ideoque non solum contingit de facto ut in divinis omnia unum sint ubi relationis oppositio non obviat, sed nec aliter esse potest : scilicet absurdum esset, contradictorium esset, si quaevis alia distinctionis realis ratio ibi poneretur. Oportet igitur rationem praefati principii inveniri ex natura rei, in quadam singularissima proprietate oppositionis relativae prae caeteris omnibus oppositionum modis. Quod idem adhuc evidentius apparebit si attendamus processum quo usi sunt Patres in dicta formula invenienda. Primo animadverterunt nomina divinarum personarum esse relativa ; deinde vero, Filium a Patre procedere, Spiritum Sanctum ab utroque. Unde sequebatur proprietates personales consistere in relationibus originis mutuis, ac per hoc inter se oppositis, et

sic viderunt realem distinctionem quam de Deo Scripturae praedicant, esse assignandam secundum *oppositionem relationum*. Rursus, comparando distinctionem hanc cum distinctione quae est secundum *oppositionem absolutorum*, viderunt hanc alteram esse evidentissime incompossibilem cum consubstantialitate et perfectione suppositorum, quatenus personae distinctae secundum rem absolutam facerent necessario plures deos, quorum nullus esset omniperfectus. Et sic, non solum distinctionem quae est secundum oppositionem relativam praedicaverunt, sed etiam omnem aliam removerunt : « Si quis « innascibilem dicat Filium, tamquam duo sine principio et « duo innascibilia et duo innata dicens, (id est dicens duo « supposita aliter distincta quam per oppositionem relationum « originis), duos faciat deos, anathema sit » (1).

Quid igitur singulare habeat oppositio relativa prae aliis oppositionum modis, iure meritoque inquiritur, aut potius ex praemissis in §§ 1 et 2, facile iam colligitur. Etenim omnis oppositio, si relativam excipias, habetur per affirmationem in uno extremo et negationem in altero, alicuius formalitatis absolutae; et omnis ratio absoluta ex sese ponit *aliquid*, id est, quamdam realitatem ac perfectionem. Ideoque vi oppositionis semper habetur negatio alicuius quod nequit deesse in uno oppositorum, quin hoc ipso relinquat eum imperfectum. Sed res relativae in quantum huiusmodi non opponuntur secundum quod una habet *aliquid* quod altera non habet; opponuntur enim secundum *ad aliquid*, quod licet reale sit, non tamen ratione ipsius *esse ad*, sed ut dictum est, ratione *esse in*. Iam vero, formaliter loquendo de oppositione relativa, *esse in* non illud est quod in ipsa linea oppositionis invenitur (2), atque inde tandem fit, ut relativa qua talia non *eo* opponantur *quo* realia sunt et perfectionem dicunt, tametsi *ea* opponantur *quae* realia sunt et perfecta.

Ad rem S. Thomas in I, D. 26, q. 2, a. 2 : « Omnis dis- « tinctionis formalis principium est aliqua oppositio, ut largo « modo sumatur oppositio, secundum quod etiam imperfectum

(1) Exemplum fidei Sirmio ab Orientalibus contra Photinum scriptae, apud Hilarium, l. de Synod. n. 38, can. XXVI.

(2) Imo, id quod in Deo respondet *esse in*, scilicet identitas cum substantia, omnino idem est in utroque relatorum, ut suo loco dicetur.

« et perfectum opponuntur, in quantum in uno est negatio « vel privatio alterius. In omnibus autem oppositionibus al- « terum est ut perfectum, alterum ut imperfectum, praeter « relationem, quod patet per se in affirmatione et negatione, « et privatione et habitu. Patet etiam in contrarietate, quia « secundum Philosophum, semper alterum contrariorum est « sicut nobilius, et alterum sicut vilius et sicut privatio, ut « album et nigrum, frigidum et calidum... Et ideo nulla talis « distinctio potest esse in divinis, ubi est omnimoda perfectio. « In relativis autem neutrum est sicut privatio alterius, vel « defectum aliquem importans. Cuius ratio est, quia in rela- « tivis non est oppositio secundum id quod relativum in aliquo « est, sed secundum id quod *ad aliud* dicitur. Unde, quamvis « una relatio habeat annexam negationem alterius relationis « in eodem supposito, non tamen ista negatio importat ali- « quem defectum, quia defectus non est nisi secundum ali- « quid quod in aliquo natum est esse. Unde, cum id quod « habet oppositionem relativam ad ipsum, secundum ratio- « nem oppositionis non ponat *aliquid*, sed *ad aliquid,* non « sequitur imperfectio vel defectus, et ideo sola talis oppo- « sitio competit distinctioni personarum ».

Hucusque de relatione generatim considerata praenotiones necessariae. Quibus ut par est praemissis, de relationibus increatis nunc speciatim dicendum est, descendendo ad expositionem singulorum huius quaestionis articulorum. Sit itaque:

## Thesis VI.

(Art. 1).

**Cum oporteat procedentem et eum a quo naturaliter procedit habere reales respectus ad invicem, dicendum est relationes quasdam esse in divinis realiter.**

1. Videretur tamen nullas esse posse in Deo reales relationes. Nam Deus dicitur et est ipsum Absolutum; sed ipsum Absolutum excludit omnem relationem; ergo in Deo relationes non sunt.

2. Praeterea, in Deo nihil est quod ex sua ratione limitem dicit, et repugnat identitati cum qualibet perfectione. Sed

relativum ex sese opponitur suo correlativo in quantum huiusmodi, et repugnat identitati cum ipso. Cum igitur correlativum ponat perfectionem qua oppositum careat necesse est, omne relativum importat limitem, id est negationem ulterioris perfectionis, ac per consequens in ente infinito nequaquam esse potest.

3. Praeterea, omnis relatio est dependens a termino suo; sed in Deo nihil est quod dependentiam dicat; ergo idem ac prius.

4. Denique ex creatione non sequitur in Deo relatio realis ad creaturas, quia Deus creando non mutatur. Sed non magis mutatur generando. Ergo non magis sequitur realis relatio ex generatione aeterna quam ex creatione temporali, et ideo generans et genitus non habent in divinis reales respectus ad invicem.

**Sed in contrarium est** fides catholica quae continetur in Florentino, Decr. pro Iacobitis. « Tres personae sunt unus Deus « et non tres dii, quia trium est una substantia, una essentia, « una natura, una divinitas,..... *omniaque sunt unum ubi non « obviat relationis oppositio* » (1). Praeiverat Concilium Toletanum XI, quod ut authenticum ab Innocentio Papa confirmatum est : « In relativis personarum nominibus Pater ad « Filium, Filius ad Patrem, Sanctus Spiritus ad utrosque re- « fertur; quae cum relative tres personae dicuntur, una tamen « natura per substantiam creditur.... In relatione numerus « cernitur, in divinitatis vero substantia quid numeratum sit « non comprehenditur. Ergo in hoc solum numerum insi- « nuant quod ad invicem sunt, et in hoc numero carent, quod « ad se sunt » (2). Hinc S. Thomas in I, D. 26, q. 2, a. 1 : « Apud « omnes catholicos certum est relationes esse in divinis ». Et iterum de Pot. q. 8, a. 1 : « *Sententiam fidei catholicae sequen- « tes*, oportet dicere in divinis relationes reales esse ».

Prima autem ratio simplici Scripturae expositione constat. Nam secundum Scripturas, vere et proprie sunt in divinis Pater et Filius, ac per consequens, naturalis paternitas et naturalis filiatio. Sed tam paternitas quam filiatio naturalis semper sunt relationes reales, quae ambae radicantur, non in con-

(1) Denzinger, n. 598.
(2) Ibid. n. 225-227.

sideratione intellectus, sed in natura rerum. Necesse igitur est agnoscere in Deo quasdam reales relationes. Ubi vides argumentum sumi ex nominibus quibus duae primae personae designantur, et iure quidem. Quod enim haec nomina ipsis competant secundum propriam vocum acceptionem, et non per accommodationem quamdam, certissime constat, quia secunda persona dicitur *proprius* et *verus* Filius: « Ut simus, inquit, « *in vero Filio eius;* hic est verus Deus et vita aeterna » (1). Et iterum: « Proprio Filio suo non pepercit Deus » (2). Cum ergo vocabula patris et filii proprie accepta, reales importent respectus, ultro sequitur conclusio. Ex solo autem nomine Spiritus Sancti nihil posset deduci, sive pro sive contra, quia ea quae pertinent ad secundam processionem in divinis, propriis nominibus carent, ut dictum est supra, Thes. 4 § 2.

Additur et alia ratio fundata in doctrina praecedentis quaestionis, quae etiam ratio est plenior, utpote attingens omnes reales relationes in Deo exsistentes, et non tantum illas duas quae in relativis duarum personarum nominibus importantur. Quippe oportet procedentem, et eum a quo *naturaliter* procedit, habere inter se mutuam relationem realiter; nam quando processio est ex vi vel necessitate naturae, non origo passiva solum, qua quis se habet *ut qui ab alio*, sed origo activa etiam, qua quis se habet *ut a quo alius*, aliquid naturale est ponens secundum rem respectum ad alterum. Atqui sunt in divinis naturales processiones Filii et Spiritus Sancti. Ergo sunt ibi reales relationes Patris ad Filium, Filii ad Patrem, Spiratoris ad Spiritum Sanctum et Spiritus Sancti ad Spiratorem.

Nec demum deest argumentum traditionale, cum increatarum relationum exsistentia a Patribus tam graecis quam latinis concorditer praedicetur. Quaerentibus Eunomianis quid Spiritui Sancto desit ad hoc ut sit Filius, respondet Gregorius Nazianzenus, Orat. theologica 5, c. 9: « Deesse nihil dicimus. Non enim Deo quidquam deest. Verum radiationis, « ut ita dicam, *mutuaeque eorum relationis differentia* diversa « quoque ipsis nomina procreavit. *Τὸ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως « διάφορον, διάφορον αὐτῶν καὶ τὴν κλῆσιν πεποίηκεν.* Neque enim « Filio aliquid deest ad hoc ut sit Pater, (nec enim defectus

(1) 1 Ioan. V-20.
(2) Rom. VIII-32.

« est filiatio), nec propterea tamen Pater est. Alioqui eadem « ratione Patri aliquid deerit ad hoc ut sit Filius; nec enim « Pater Filius est. Sed haec defectum procul dubio undequa- « que non arguunt, nec essentiae submissionem. Quin potius « ex his verbis: *quod genitus non sit*, *et quod genitus*, *et quod* « *procedat,* hoc effectum est, ut alius Pater, alius Filius, alius « Spiritus Sanctus appelletur, atque ita inconfusa trium per- « sonarum distinctio in una divinitatis natura conservetur. « Neque enim Filius est Pater, sed est id quod Pater; nec « Spiritus est Filius, sed est id quod Filius. Tria haec unum, « si divinitatem spectes, et unum tria, *si proprietatum (rela-* « *tivarum) rationem habeas,* ut nec unum Sabellio faveat, nec « tria pestiferae divisioni quae hac tempestate viget » (1). Rursus in latina translatione confessionis Acacii Berrhaeensis (2), de divinis personalitatibus legimus: « Modus subsi- « stentiae, seu nomen, est habitus, non autem substantiae « simpliciter significatio ». Ubi procul dubio, ut recte notat Commentator Damasceni, pro *habitu* vetus interpres σχέσιν legebat, quam nos *habitudinem, relationem, respectum* dicimus. Ad haec Nyssenus, Tract. ad Ablabium, quod non sint tres dii (3): « Quod si quis nostram doctrinam calumnietur, inquit, « ac si eo quod nullum discrimen secundum naturam admittat, « permixtionem et confusionem hypostasum introducat: hoc « contra criminatores respondebimus, nos sic naturam diver- « sitatis expertem confiteri, ut non negemus differentiam qua « unus principium est, alius a principio, quippe qua solum- « modo alterum ab altero differre concipimus ». Quem locum aliaque huic similia apud veteres Graecos passim occurrentia

(1) Nota hic quomodo responsio Nazianzeni ad amussim quadret cum superius tradita notione relationis. Vim enim faciens in modo interrogandi haereticorum: *Quid desit Spiritui Sancto*, hoc est: quae in eo perfectionis carentia, respondet nihil deesse, quia non est in Spiritu Sancto negatio perfectionis, quod non habeat filiationem. Et hoc nihil aliud dictu est, nisi quod filiatio secundum suum *ad* praecisive, perfectionis rationem non explicat, sicut nec paternitas, aut relatio alia quaecumque: quamquam perfectio sit ratione *esse in*, ut supra. Sed *esse in* eodem modo habetur in relatione Spiritus Sancti, ac in relatione Filii. Ideo nihil deest.

(2) Apud Migne, Patr. gr. tom. 94, col. 838, in nota.

(3) Migne, Patr. gr. tom. 45, col. 134.

explicans Damascenus, de fide orth. l. 1, c. 10 ait: « Haec « igitur omnia (absoluta) communiter in tota divinitate acci- « cipienda sunt; distinctim autem quod principio caret, et « quod a principio est, ac postremo ingenitum, genitum, et « procedens. Quae quidem non eiusmodi sunt, ut naturam de- « notent, sed *mutuam inter se personarum relationem* ac exsi- « stendi modum: *ἅτινα ουκ οὐσίας εἰσὶ δηλωτικά, ἀλλά τῆς πρὸς ἄλ- « ληλα σχέσεως, καί τοῦ τῆς ὑπάρξεως τρόπου* ».

Inter latinos demum, praeter Augustinum iam saepius in superioribus recitatum, sufficiat in medium afferre Anselmum, de fide Trin. c. 3: « Nihil prohibet, inquit, dicere duas per- « sonas Patrem et Filium esse duas res, si tamen intelligatur « cuiusmodi sint res. Non enim sic sunt Pater et Filius duae « res, ut in his duabus rebus intelligatur eorum substantia, « *sed eorum relationes* ». Et l. de process. Spiritus Sancti contra Graecos, c. 1: « Haec sola causa pluralitatis est in Deo, ut « Pater et Filius et Spiritus Sanctus dici non possint de in- « vicem, sed alii sint ab invicem, quia duobus modis est Deus « de Deo. *Quod totum potest dici relatio;* nam quoniam Filius « exsistit de Deo nascendo, et Spiritus Sanctus procedendo, « ipsa diversitate nativitatis et processionis referuntur ad in- « vicem, ut diversi et alii ab invicem ».

Nullus igitur de divinis relationibus relinqui potest ambigendi locus.

**Ad 1um** ergo dicendum quod cum dicimus Deum esse ipsum Absolutum, significamus eum esse essentialiter solutum ab omni dependentia, et per consequens ab omni ordine ad aliquid extra. Non autem excludimus ab eo relationes ad intra, quarum exsistentia est mysterium, naturali quidem rationi impervium, non tamen oppositum. « Id quod necesse est per « se esse, non refertur ad aliquid quod sit extraneum ab « ipso, nihil tamen prohibet quin referatur ad aliquid intra « ipsum » (1).

**Ad 2um** dicendum quod ad huius difficultatis solutionem quidam introduxerunt in perfectionibus simplicibus novam quamdam distinctionem, statuentes alias esse perfectiones *simpliciter simplices*, alias vero *simplices* sine addito. Primas dixerunt meliores ipsas quam non ipsas, posteriores vero non

(1) S. Thom. de Pot. q. 8, a. 1 ad 10um.

meliores ipsas quam non ipsas; denique in primo genere collocaverunt perfectiones absolutas, in secundo relativas. Unde consequenter respondent, nihil quidem in Deo esse posse quod repugnet identitati cum qualibet perfectione simpliciter simplici, sed esse in ipso perfectiones pure simplices sese invicem excludentes, et ad se invicem oppositas, scilicet relationes (1). Verum huiusmodi distinctio videtur contradictoria involvere. Cum enim perfectio et bonum convertantur, bonum autem ex sua ratione melius sit quam non ipsum, evidenter consequitur quod omnis perfectio pura, (in qua nempe nihil est nisi bonum et perfectio), melior est ipsa quam non ipsa. Et re quidem vera, si contingat aliquam perfectionem non esse meliorem quam non ipsam, hoc non potest esse ratione eius quod ponit, sed solum ratione defectus qui ei admiscetur. Cum igitur de ratione sit cuiuslibet perfectionis simplicis in quantum huiusmodi, ut nullum habeat defectum annexum, quaelibet perfectio simplex est melior quam non ipsa, et omnis eius negatio vel exclusio pertinet evidenter ad rationem defectus sive limitis, quam a Deo removendam esse omnes pariter consentimus. Non ergo sustinetur solutio ista, sed veram responsionem desumere oportet ex principiis in huius quaestionis prolegomeno expositis. Nam etsi in relationibus mutuis habeatur unius ad alteram oppositio, tamen si propriam rationem oppositionis relativae formaliter consideres, oppositio

(1) « Dico duplicem esse perfectionem. Una est quae vocatur a theologis simpliciter simplex, quam definivit Anselmus in Monologio, c. 5, « esse illam *quae in quolibet melior est ipsa quam non ipsa*. Alia vero est « perfectio non simpliciter simplex, et in hoc secundo ordine collocandam « censeo perfectionem relativam, quatenus talis est... Duplici enim ex capite provenit quod aliqua perfectio non sit simpliciter simplex eo modo « quo ab Anselmo definita est, et a scholasticis communiter recipitur. « Primo propter imperfectionem vel limitationem quam habet adiunctam, « et hoc non potest convenire perfectioni exsistenti in Deo. Secundo ex « oppositione quam habet cum alia aequali perfectione. Nam hinc fit ut « ambae relationes inter se oppositae non possint simul convenire eidem « personae, et consequenter etiam fit ut neutra sit melior in omni ente « seu persona, quam opposita. Atque ita, neutri convenit definitio perfectionis simpliciter supra data. Quod inveniri non potest in perfectione absoluta, quia non includit oppositionem ». Suarez, de Trinit. l. 3, c. 10.

non est secundum id unde habent perfectionem ponere, puta secundum *esse in*, sed secundum solam notam *ad alterum*, quae per se praescindit a perfectione, ut dictum est in antecedentibus. Quapropter si forte dentur relationes mutuae inter quas nulla alia oppositio viget praeter eam quae formaliter convenit relativis in quantum huiusmodi, (quod quidem necesse est contingere, si subsistentes supponantur, ut postea videbimus), opponentur quidem ut relationes, sed non ut perfectiones, quia habentes realitatem suam ex una eademque substantia absoluta cum qua secundum rem idem sunt, communes habebunt omnes notas quae sunt perfectionis et titulus et ratio.

Hinc in forma, concesso antecedente, *dist. min.* Relativum opponitur suo correlativo secundum *esse ad* relationis, *conc. min.* Etiam secundum *esse in*, *subdist.* Si relatio sit accidens, et mere ut quo unum refertur ad aliud, iterum *conc. min.* Si sit subsistens, qua suppositione facta, relatio est illud ipsum quod refertur, et necessario habet correlativum sibi consubstantiale, *neg. min.* Ideoque, cum nota *ad* praecisive sumpta non ponat perfectionem, non sequitur carentia alicuius perfectionis in alterutro relatorum, et nulla est argumenti consequentia. Certe his principiis inhaerebat supralaudatus Nazianzenus, cum dixit : « Non enim Filio *deest aliquid* quo fiat « Pater, nec enim defectus est filiatio », id est, non habet oppositionem cum qualibet perfectione. Sed de his etiam infra, ubi de aequalitate personarum.

**Ad 3um** dicendum quod dependentia consideratur inter ea quorum esse sunt distincta. Hinc relatio cuius esse distinguitur ab esse termini, scilicet relatio quae est ut quo unum refertur ad aliud, vere dependet a termino, sicut dependet a subiecto. Sed relatio subsistens seu divina, unum est secundum esse cum termino suo, ex hoc ipso quod terminus non potest esse aliud quam relatio opposita pariter subsistens, et quidem subsistentia unius eiusdemque essentiae absolutae. Et ideo, nulla ibi imperfectio dependentiae.

**Ad 4um** denique dicendum quod Deus creando non mutatur, non solum quatenus non acquirit novum esse, sed etiam quatenus comparatione facta inter Deum creantem et Deum non creantem, semper invenitur Deus eodem modo se habens. E contra, etsi Deus generando non acquirat esse quo prius carebat, tamen si per impossibile non generaret, non eodem

modo se haberet, et non esset idem Deus. Unde, cum creatio nihil ponat intra Deum, ad creationem non sequitur nisi relatio rationis; sed generatio est aliquid intra ipsum, et ideo realem ponit relationem generantis ad genitum et geniti ad generantem. Ad rem S. Thomas de Pot. q. 8, a. 1 ad 3um: « Sicut Deus non mutatur in productione suae creaturae, ita « non mutatur in productione sui Verbi; sed tamen creatura « non attingit ad essentiam et naturam divinam; unde essentia « divina non communicatur creaturae. Et propter hoc relatio « Dei ad creaturam non fit propter aliquid quod sit in Deo, « sed solum secundum id quod fit ex parte creaturae. Sed « Verbum producitur ut coessentiale ipsi Deo, et ideo secun- « dum id quod in Deo est, refertur Deus ad suum Verbum, « non solum secundum id quod ex parte Verbi est. Tunc enim « est relatio realis ex parte unius, et non ex parte alterius, « quando relatio consequitur per id quod est ex uno, et non « per id quod est ex alio ».

Sic igitur notificata exsistentia divinarum relationum secundum se, quomodo nunc se habeant ad essentiam absolutam, enucleatius explanandum venit. Hinc :

## Thesis VII.

(Art. 2).

**Relationes in Deo, ratione quidem simpliciter distinguuntur a substantia, sed secundum rem omnino cum ea identificantur, et ideo sunt subsistentes.**

Integra doctrina de habitudine relationum divinarum ad substantiam duabus assertionibus comprehenditur, quarum prima est de distinctione rationis, altera de identitate reali. Et utroque modo ad dogma pertinet; utroque modo est ad explicationem fidei et defensionem eius contra impugnationes adversariorum necessaria, ideoque distinctis capitulis diligenter exponenda.

### § 1.

Et quod ad primum attinet, quibusdam videri posset nullius momenti esse distinctionem rationis quam hic asserimus,

substantiam inter et relationes, eo quod distinctiones rationis nonnisi in nostro intellectu sunt. Porro, inquies, ex huiusmodi distinctionibus aliquam trahere consequentiam pro explicatione et defensione mysterii obiective sumpti, nihil aliud esset quam inane sophisma et ineptus transitus ab ordine ideali ad ordinem realem.

Verum non est his acquiescendum, et primo quidem quia praedictae distinctiones rationis non sunt ullatenus arbitrariae, sed habent fundamentum in re, adeoque sunt verum indicium conditionis ipsius rei: quatenus scilicet summa illa res quae Deus est, continet unite et simpliciter in sua eminentia ea quae apud nos distincta exsistunt, et pro tanto nonnisi distinctis conceptibus a nobis possunt apprehendi. Sed et insuper, etiam atque etiam considerandum est quod de Deo nec pro nec contra ratiocinari aliquid valemus, nisi secundum quod cadit sub cognitione nostra. Sicut igitur omnis difficultas contra mysterium versatur circa Deum prout veluti supponitur conceptibus nostris analogis et deficientibus, (nam alias si ipsum videremus sicuti est, non esset difficultas, sed imo, evidentissima et supra quam dici potest clara perceptio absolutae necessitatis Trinitatis personarum in unitate essentiae): ita ex adverso, oportet ut solutio ex iisdem elementis sumatur ex quibus resultat apparens repugnantia. Iure ergo ac necessario distinctiones rationis formalesque notiones attenduntur, ut hinc sumantur postea principia ostendendi, nihil esse contra rationem in hoc quod fides docet, et non deveniri ad contradictionem.

Hinc negatio distinctionum rationis ratiocinatae in divinis ad haeresim pertinet Arianorum et Eunomianorum, qui omnia quae de Deo dicuntur, ideo re et ratione idem esse asserebant, ut realem distinctionem quam inter personas fides catholica ponit, ad diversitatem essentiae seu naturae transferrent. Si enim paternitas et divinitas ratione etiam idem sunt, nulla iam remanet via asserendi citra apertam contradictionem, Filium esse realiter distinctum a Patre, et nihilominus unum esse Deum cum eo. Rem egregie declaravit Petavius, de Deo, l. 1, c. 7: « Tametsi, inquit, aliter in Deo res habeat « atque eam cogitando concipimus, sitque unum quiddam et « simplicissimum quod multiplici notione partimur, non sunt « tamen confundendi invicem ac promiscue habendi vel inte-

« riores illi conceptus animi, vel eae voces quibus a nobis « explicantur. Etenim, quamvis una sit eademque res in Deo « non solum divinitas et iustitia, vel misericordia et iustitia, « sed etiam divinitas et paternitas, vel cum deitate Filii pro- « prietas quae filiatio dicitur: nemo tamen cum paternitatem « intelligit vel vocabulo exprimit, divinitatem animo concipit « ac significat, neque subiectas unicuique vocabulo notiones « permiscere catholico licet. *Arianorum et Anomaeorum impia « scelerataque vox illa est, qui nomina omnia quibus utcumque « declarantur, ipsam significare naturam et essentiam volebant, « ut eo concesso, quidquid in personis differentiae est, in natu- « ram conferrent.* Contra quos, eorumque principem sectae et « opinionis Eunomium, par eximium fratrum Basilius et Gre- « gorius Nyssenus luculenta oratione disputant. Quorum ille, « quae vis sit intelligentiae ac notionis qua rem eamdem in « plura cogitando dividimus, erudite explicat: cum quidem « Eunomius ea quae κατ᾽ ἐπινοιαν, hoc est cognitione et intelli- « gentia vel reipsa coniuncta secerminus vel divisa copulamus, « solo constare verborum sono dixisset, cum eoque dissolvi « et evanescere, neque quidquam illis in re ipsa respondere « solidum ac verum. Cui Basilius occurrit, taleque com- « mentum, non ἐπίνοιαν esse dicit, sed παράνοιαν. Neque vero « subtilem istam intelligentiae vim qua particulatim veluti « conciduntur ea quae videntur uniusmodi, merum figmen- « tum parere, sed rerum ipsarum naturis esse consentaneum ».

Catholice itaque dicimus relationes divinas a divina substantia ratione distingui, per hoc significantes aliam esse *rationem* relationum, et aliam *rationem* substantiae. Sed ne res in ambiguo remaneat, oportet semel pro semper accurate determinare quid sit *ratio* de qua nunc et alias frequenter erit sermo; etenim, ut dicit S. Thomas in I, D. 2, q. 1, a. 3, ex hoc pendet totus intellectus eorum quae de Deo dicuntur in primo libro. Unde S. Doctor ibidem addit, diligenter esse explicanda quatuor: « *Primo,* quid sit ratio secundum quam di- « cimus attributa, (vel praesertim relationes et substantiam) « differre. *Secundo*, quomodo dicatur aliqua ratio in aliqua re « esse vel non esse. *Tertio*, utrum istae rationes diversae sint « in Deo, vel non. *Quarto*, utrum pluralitas istarum rationum « sit tantum ex parte intellectus nostri, vel aliquo modo ex « parte rei ».

Ad primum ergo quaesitum: *Quid sit ratio secundum quam dicimus relationes a substantia differre*, dicendum est nihil aliud esse nisi conceptum seu similitudinem intelligibilem quam intellectus noster de aliqua re format. Et quia id quod significatur immediate per nomen, est illud ipsum quod refulget in conceptu, (nomina enim sunt signa intellectuum, ait Aristoteles, et intellectus sive conceptus sunt rerum similitudines), coincidit notio hic tradita cum ea quam ponit S. Thomas: « *Ratio,* inquit, nihil aliud est quam id quod apprehendit « intellectus de significatione alicuius nominis ». — Ad secundum autem quaesitum: *Quo modo dicatur aliqua ratio in re esse vel non esse*, respondendum est esse in re, non quasi ipsa conceptio sit in re extra animam, cum sit in sola anima sicut in subiecto, sed quia in re extra animam aliquid est quod conceptioni animae correspondet sicut per ipsam repraesentatum. Eodem quippe modo dicimus figuram aliquam esse in prototypo, non quod imago ipsa in prototypo inveniatur, sed quia invenitur in prototypo id quod respondet imagini ut figuratum. — Quare, ad tertium quaesitum: *Utrum rationes diversae sint in Deo, vel non,* responsio esse debet affirmativa, quatenus omnes diversae conceptiones quas de Deo intellectus noster format, habent aliquid in eo correspondens. Licet enim unius formae non possit esse nisi una similitudo perfecta secundum speciem, possunt tamen esse diversae similitudines imperfectae, dum quaelibet earum a plena formae repraesentatione deficit. Et hoc modo diversae rationes sunt in intellectu nostro sicut in subiecto, sed sunt in Deo ut in obiecto eminenti verificante has conceptiones omnes. — Atque hinc tandem patet solutio ad ultimum: *Utrum pluralitas rationum sit tantum ex parte intellectus nostri, vel aliquo modo ex parte Dei.* Statuendum enim est quod ex utraque parte se tenet, aliter tamen atque aliter: ex parte quidem nostra, ratione debilitatis acuminis intellectus: ex parte vero Dei, ratione eminentiae qua excedit unamquamque conceptionem nostram, et sua superexcellenti unitate continet quidquid de illo a nobis distinctim cogitatur.

**Quibus praemissis,** assertio qua adstruitur distinctio rationis substantiam inter et relationes facillime declaratur. Nam substantia *ad se* dicitur, relatio autem *ad alterum*. Sed in formali conceptu eius quod dicitur ad se, nullo modo includitur

id quod est se habere ad alterum: « In relatione, inquit S. Thomas, importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiae ». Ergo in divinis substantia et relatio formali ratione seu conceptu *simpliciter* distinguuntur.

Dixi *simpliciter*, ut signetur diversitas inter modum quo ratio relationis distinguitur a ratione substantiae, et modum quo ab eadem differt ratio scientiae vel bonitatis vel omnipotentiae, aut si qua alia eiusmodi. Sane vero scientia et bonitas ex conceptu suo addunt aliquid supra substantiae rationem, et tamen in divinis omnino sub ea includuntur. Non enim scientia retinet in Deo notam illam qua apud nos dividitur contra substantiam, et est extra categoriam substantiae, id est, notam qualitatis; sed sola relatio conservat notam propriae categoriae distinctivam, quae est *ad aliquid*. Et ideo divina substantia et divina relatio formali ratione simpliciter differunt, non autem divina substantia et caetera quae de Deo absolute dicuntur. Ad rem S. Thomas in I, Dist. 33, q. 1, a. 1, ad 5um: « Scientia non dividitur contra substantiam nisi ex « genere suo, prout est qualitas... Sed sicut supra dictum est. « nulla ratio communis alicuius praedicamenti manet in divi- « nis, nisi relationis. Et ideo id quod dicitur *ad aliquid* in « divinis habet aliam rationem a ratione substantiae, et alium « modum praedicandi condivisum contra substantiam. Sed « scientia et bonitas et huiusmodi, quae sunt in aliis generibus « et dicuntur de Deo, non habent rationem communis generis « per quam dividuntur contra substantiam, imo loco illius ratio- « nis communis qualitatis vel quantitatis, venit ibi ratio sub- « stantiae. Unde dicitur alia ratio esse scientiae et alia sub- « stantiae in divinis, non quia quasi sit condivisa contra ra- « tionem substantiae, sed sicut ratio speciei est alia a ratione « generis in quantum addit rationem differentiae supra ratio- « nem generis. Unde ita in divinis est alia ratio scientiae et « substantiae, sicut in creaturis est alia ratio scientiae et qua- « litatis, *quod non est simpliciter aliud*. Et ideo, sicut in crea- « turis dicitur quod eodem est qualis et sciens, ita in divinis « dicitur quod eodem est substantia et sciens: non tamen quod « eodem sit substantia et Pater, cum relatio quae per se sub- « stantiae condividitur, secundum rationem generis et modum « significandi in divinis salvetur ».

Consequentiae huius veritatis in sequentibus apparebunt. Interim vero habes confirmationem principii iam pluries in superioribus declarati: non esse scilicet nisi duos modos praedicandi in divinis, puta secundum substantiam et secundum relationem. Habes iterum rationem ex qua facile explicabis cur nomen *substantiae, essentiae,* sive *naturae divinae,* de formali dicit (utique implicite) quidquid in Deo est absolutum, praescindendo solas relationes quas in sui ratione formaliter non includit. Habes denique unde intelligas quam recte apud theologos opponuntur essentialia notionalibus, nam notionalia ea sunt quae cum ad relationes pertineant, faciunt innotescere personas.

Sed ne distinctio rationis hactenus asserta divinae simplicitati praeiudicare videatur, de omnimoda identitate reali relationum cum substantia iam nunc est dicendum.

## § 2.

Errori Anomaeorum qui omnem distinctionem rationis, ut aiunt, ratiocinatae penitus de medio tollebant, e diametro opponitur error eorum qui ab essentia differre relationes senserunt, non solo conceptu, sed ex rei natura et citra mentis intelligentiam.

« In quo, inquit Petavius de Deo l. 1, c. 8, trita et per-« vulgata est apud scholasticos Gilberti Porretani episcopi « Pictaviensis opinio, de qua tamen minime inter se consen-« tiunt. Credo quod illius auctor, primum novitatis inauditae « ac periculosae sibi conscius, ut timide ac diffidenter, sic « obscure illas exposuit, deinde postulatus iudicio, ac de ea « saepius interrogatus, titubanter ac varie respondit, ut ex « Ottonis Frisingensis narratione liquet ». Videtur autem Gilbertus generatim negasse realem identitatem essentiae cum suppositis, quaternitatem in divinis introducens, et compositionem quamdam sive concretionem adstruens ex relationibus personalibus et natura communi. Rem accipimus a Bernardo, cuius potissimum opera damnatus est Gilbertus in Concilio Remensi sub Eugenio III, anno Domini 1148: « Non imme-« rito, inquit Serm. 80 in Cantica, nuper in concilio quod Papa « Eugenius Remis celebravit, tam ipsi quam caeteris episcopis « perversa visa est expositio illa in libro Gilberti episcopi

« Pictaviensis, quo super verba Boetii de Trinitate, sanissima « quidem atque catholica, commentabatur hoc modo: Pater « est veritas, id est verus. Filius est veritas, id est verus. Spi- « ritus Sanctus est veritas, id est verus, et hi tres simul non « tres veritates, sed una veritas, id est unus verus. O obscu- « ram perversamque explanationem! Quam verius saniusque « per contrarium ita dixisset: Pater est verus, id est veritas. « Filius est verus, id est veritas. Spiritus Sanctus est verus, « id est veritas; et hi tres unus verus, id est una veritas » (1). Et de eodem errore in l. 5 de Consider. c. 7. idem Bernardus agens subiungit: « Non est ergo in Deo nisi Deus. Quid? « inquiunt (Porretani), negas Deum habere divinitatem? Non, « sed quod habet, hoc est. Negas divinitate Deum esse? Non, « sed non alia quam quae ipse est. Aut si tu aliam invenisti, « adiuvet me Trinitas Deus, adversus illam tota me contu- « macia erigo. *Quaternitas orbem disterminat, non signat dei- « tatem.* Deus Trinitas est, Deus trium singula personarum. « Si quartam divinitatem adiicere placet, interim ego hanc « quae Deus non est, persuasi mihi minime adorandam ». Secundum fidem igitur confitendum est paternitatem esse re omnino idem cum divina substantia, et sic de aliis relationibus.

Ad huius autem veritatis demonstrationem duobus argumentis utitur S. Thomas in praesenti. Primum deducit ex eo quod cantatur in liturgia: « Et in personis proprietas, et in « essentia unitas, et in maiestate adoretur aequalitas ». Unde sic: Proprietates personarum sunt adoratione latriae adorandae. Sed proprietates istae sunt relationes, quia secundum omnes doctores latinos pariter et graecos, exceptis relationibus oppositis, nihil in divinis est proprium, sed omnia sunt communia. Sequitur ergo, relationes esse cum divina essentia

(1) Gilbertus ergo: *Veritas, id est verus*. Bernardus e contra: *Verus, id est veritas*. Et recte. Tunc enim locum habet *id est*, quando locutio aliqua, aut obscura, aut ambigua, aut impropria, per aliam clariorem aut magis propriam explicatur. Gilberto autem propria non videbatur propositio Boetii: *Pater est veritas*, et exponebat: *id est, verus*. Quia cum sentiret esse realem compositionem relationis personalis cum essentia, solis nominibus quae in concretione significant, utendum esse opinabatur. Et in hoc est eius error a Bernardo confutatus.

idem, quia omne quod non est essentiae divinae idem, est creatura, cui latriae adoratio non defertur.

Aliud argumentum continetur in corpore articuli, ubi primum omnium distinguit S. Thomas in relatione reali duas illas notas de quibus supra, Prolegom. § 1. Deinde dicit quod si consideretur sola nota *ad aliquid* praecisive, sic relatio significatur ut assistens, quasi extrinsecus affixa, et haec fuit occasio erroris Porretanorum. Verum oportet considerare etiam aliam notam secundum quam in creatis relatio realis habet *esse in* subiecto, seu inhaerere substantiae et radicari in ipsa. Quae quidem nota, cum de Deo sermo est, necessario transit in realem cum substantia identitatem, quia in Deo nullum accidens esse potest, et aliunde, ut dictum est, relatio ex ratione sui generis veluti indifferens est ad hoc, ut accidat substantiae, vel cum ea realiter identificetur. Patet ergo quod in Deo relatio et essentia non sunt aliud et aliud, sed unum atque idem.

Potest addi et tertium argumentum desumptum ex simplicitate divina. Equidem verum est quod relativa inter se opposita ac distincta non componunt. Non enim nata sunt concurrere per modum partium ad constituendum unum, quandoquidem ea quae ex sua formali ratione comparantur ad invicem ut *ad alterum*, nullo modo ad unum efficiendum ordinantur. Unde distinctio relationum inter se, nequaquam officit simplicitati (1). Sed relatio concurrit simul cum subiecto suo ad constitutionem unius relativi, et ideo ubicumque datur realis distinctio relationis a substantia, datur etiam compositio quae in Deo esse non potest. Iterum ergo oportet ut relationes divinae sint secundum rem cum essentia omnino idem.

(1) « Pluralitas personarum (vel relationum) nullam compositionem in « Deo inducit. Personae enim dupliciter possunt considerari. Uno modo « secundum quod comparantur ad essentiam cum qua sunt idem re, et « sic patet quod non relinquitur aliqua compositio. Alio vero modo se- « cundum quod comparantur ad invicem, et sic comparantur ut distin- « ctae, non ut adunatae. Et propter hoc, nec ex hac parte potest esse « compositio, nam omnis compositio est unio ». S. Thom. de Pot. q. 7, a. 1 ad 10um.

## § 3.

Ex reali autem identitate relationum cum substantia divina, aperte consequitur eas esse subsistentes: essentia enim divina est ipsum Esse subsistens. Necesse igitur est ut subsistat quidquid cum illa secundum rem identificatur.

Sed nota bene titulum subsistentiae: non in eo est quod competit relationi in quantum huiusmodi. Nisi enim velimus simplicissimas et maxime universales notiones susque deque vertere, dicendum quod *subsistere* idem est ac *exsistere in se*, et hoc est proprium substantiae. Relatio igitur, utpote *ad alterum*, potest quidem ex propriis ponere oppositionem atque distinctionem, non autem principium subsistendi. Verum id quod ex sua distinctiva ratione relatio non habet, hoc accipit in divinis ab absoluto, propter realem sui cum eo identitatem.

Sed nunc, postquam dictum est de relationibus per comparationem ad essentiam, superest dicendum de eisdem comparatis inter se, et ad hoc pertinet sequens propositio.

## Thesis VIII.

### (Art. 3).

**Relationes divinae, secundum oppositionem quam inter se habent, inter se invicem realiter distinguuntur.**

Asseritur realis distinctio divinarum relationum inter se, non tamen omnium, sed earum duntaxat quae sunt oppositae, utpote ponentes respectus reciprocos principii et eius quod est a principio, quemadmodum in paternitate et filiatione videre est. Caeterum doctrina haec ad fidem catholicam pertinet, iuxta illud Concilii Lateranensis IV, cap. *Firmiter:* « Haec « Sancta Trinitas secundum communem essentiam individua, « *et secundum personales proprietates discreta*, primo per Moysen « et sanctos prophetas aliosque famulos suos, iuxta ordinatissimam dispositionem temporum, doctrinam humano ge- « neri tribuit salutarem ». Constat quippe, proprietates personales esse ipsas relationes oppositas. Et confer iterum ea quae supra recitata sunt, tum ex Concilio Toletano XI, tum

etiam ex Florentino in decreto pro Iacobitis. Quae cum citra controversiam ab omnibus recipiantur, paucis indicanda sunt argumenta assertionis demonstrativa.

Primum desumitur apud S. Thomam ex principio in Conciliis consecrato: Solae relationes in divinis constituunt pluralitatem sive Trinitatem personarum (1). Atqui ea quae in divinis constituunt Trinitatem, realiter ab invicem distingui necesse est; alioqui non Trinitas realis esset, sed rationis tantum, quod est error Sabellii. Ergo relationes inter se invicem realiter distingui dicendum est.

Aliud argumentum est ex ratione, supponendo, quod iam demonstratum est, esse in Deo relationes originis. Etenim omnino evidens est, respectus oppositos principii et principiati non posse inter se secundum rem identificari. Et est adhuc multo magis perspicuum si de relationibus subsistentibus sermo sit, quandoquidem relatio subsistens est *id quod* refertur ad terminum, et *ad quod* etiam refertur relatio opposita. Quapropter relationes subsistentes reciprocae non sunt tantum *ut quibus* duo distincta se mutuo habent ut ad alterum, sed unaquaeque est formaliter ipsum alterum quod ab opposito respicitur. Unde evidentius sequitur ipsas inter se distingui, et bene concludit S. Thomas dicens: « Oportet quod « in Deo sit realis distinctio, non quidem secundum rem absolutam quae est essentia, in qua est summa unitas et simplicitas, sed secundum rem relativam ».

Et haec quidem, ut iterum dicam, in suppositione exsistentiae relationum originis, nullius omnino negotii sunt. Verum occurrit nunc solvenda celebris difficultas quae contra doctrinam absolute consideratam, ex principio identitatis comparatae sponte sua exsurgit, et a S. Thoma in praesenti articulo ita proponitur: « Quaecumque uni et eidem sunt eadem, « sibi invicem sunt eadem. Sed omnis relatio in Deo exsistens « est idem secundum rem cum divina essentia. Ergo relationes « secundum rem ab invicem non distinguuntur ».

**Ad huius porro difficultatis solutionem** alii alia responderunt. Dixerunt quidam, principium istud: *quae sunt eadem uni tertio*

(1) « Sola relatio apud omnes, tam graecos quam latinos doctores, « divina processione personas multiplicat ». Conc. Florent. in actis Sess. XVIII.

*sunt eadem inter se*, si in tota abstractione et analogia entis sumatur, praescindendo ab ente creato et increato seu finito et infinito, esse falsum, neque directe demonstrari aut probari posse, sed ad summum inductione posse a nobis ostendi in creaturis. Unde in argumento proposito, simpliciter maiorem negant (1). Sed hoc nullatenus admittitur, quandoquidem evidenter apparet dictum principium esse a priori, et comparari, non experientia, non inductione, sed ipsa immediata analysi conceptuum, imo esse basim ac fundamentum omnium regularum syllogismi. Necesse igitur est ut *intra limites suae legitimae significationis* sit absolute et universaliter verum, et tam in divinis quam in creatis applicetur, non secus ac istud: nihil potest esse simul et non esse, aliaque huiusmodi. Alioquin, quid amplius de Deo superest ratiocinandum?

Est itaque aliorum responsio dicentium, principium identitatis comparatae esse intelligendum de identitate cum aliquo tertio singulari incommunicabili, et hoc modo esse universaliter verum; intellectum vero de quocumque individuo, sive illud sit communicabile multis sive non, esse falsum, non secus atque hoc: *Omnes lineae ductae ab eodem puncto ad idem punctum sunt aequales,* si intelligatur tam de rectis quam de obliquis. Quia ergo, aiunt, essentia divina cum qua relationes ponuntur esse idem, non est quoddam singulare incommunicabile, principium non applicatur, et sequela est nulla (2). Sed contra hanc solutionem est, quod relinquit integram difficultatem. Quippe quaestio redit fere sub eadem forma de illo singulari quod adhuc est per identitatem commune multis. Idem enim est, esse unum singulare quod est identice multa, et esse plura realiter inter se distincta, tametsi cum uno tertio identificata. Non ergo est sufficiens responsio (3).

(1) « Respondeo, principium illud: *Quaecumque*, etc., si in tota abstra-« ctione et analogia entis sumatur, abstrahendo ab ente creato et in-« creato, seu finito et infinito, esse falsum, neque directe demonstrari « aut probari posse, sed ad summum, inductione posse a nobis ostendi « a creaturis. Negamus autem inde recte concludi in tota illa universa-« litate, quia in rigore fit argumentum ex puris particularibus, et quia « in creaturis potest illud oriri ex limitatione earum, et ideo non recte « fit illatio ad rem illimitatam ». Suarez, de Trin. l. 4, c. 3. n. 7.

(2) Molina, in 1am Part. quaest. 28, art. 2, Disp. 2.

(3) Est et responsio Scoti, quae fundatur super distinctiones formales

Ut igitur ad huius difficilis rei enodationem ex S. Thomae doctrina pro modulo nostro enitamur, responsionem integram triplici quasi gradu absolvendam curabimus.

**Et primo quidem**, fundamenti instar statuendum est quod principium identitatis comparatae secundum se consideratum, intelligi debet de iis solum quae sunt *re simul et conceptu* cum tertio idem. Cuius ratio est quia, ex hoc ipso quod de *identitate* B et C cum uno tertio A agitur, non est a parte rei aliquod tertium sub ratione tertii, cum quo compares duo extrema. Quippe contradictorium foret asserere B identicum cum A, C identicum cum eodem A, et nihilominus ponere A *tertiam rem* praeter B et C. Necesse igitur est ut si de tertio sermo est, hoc tertium accipiatur secundum quod est in conceptu, et similiter utrumque extremum in quantum huiusmodi. Semper enim termini relationis identitatis per rationem et in ratione constituuntur.

Fit ergo comparatio secundum conceptus sive rationes formales. Unde, si B et C inveniantur ambo convenire in conceptu cum tertio A, recte vi comparationis, seu vi formae syllogisticae infertur identitas extremorum inter se. Tunc enim evidens est quod nulla esse posset distinctio unius ab altero, quin de eodem secundum idem opposita verificarentur. Nam A secundum suam rationem formalem est B, et iterum secundum eamdem est C. Si ergo B non esset C, A secundum idem esset duo opposita, quod est contradictorium. At vero si B, tametsi re idem cum A, invenitur tamen ab eo omnino differre secundum notas sui conceptus, et C similiter, nondum *vi solius comparationis* deducere licet realem extremorum identitatem. Haec enim nondum apparet necessaria ad hóc ut vitetur contradictio, quia nondum sequitur quod A esset et non esset idem secundum idem (1).

ex natura rei, quas ipse Scotus introduxit tum inter attributa absoluta, tum inter relationes et substantiam. Verum distinctio haec Scotistica communiter exploditur ut divinae simplicitati contraria, et non est cur in ea refutanda nunc immoremur.

(1) Animadverte diligenter quid distet inter principium **identitatis** comparatae : *quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se*, et principium **aequalitatis** comparatae, usitatum in mathesi : *quae sunt aequalia uni tertio, sunt aequalia inter se*. Nam ibi, medius terminus vere est **tertia**

Hinc recte docuit Aristoteles quod regulae syllogismi procedunt de propositionibus in quibus est *formalis praedicatio*, non vero de iis in quibus est *materialis tantum* (1), quatenus syllogismus nunquam concludit per se, id est vi formae, quoties in utraque vel alterutra praemissarum praedicatum non est de formali ratione subiecti. Et hoc totum ideo est, quia principium super quo dialecticorum regulae fundantur, acci-

res praeter duo extrema, quae idcirco, formaliter ut extrema, sunt extra intellectum et independenter ab intellectu constituta. Insuper, illud in quo cum tertio comparantur, non est aliquid rationis, puta eiusdem cum eodem identitas, sed aliquid rei, cuiusmodi est magnitudinum aequalitas. Ex hoc igitur quod in principio mathematico nullus est distinctioni possibili locus, ac per hoc, semper necesse sit ut quae cum tertio aequalis sunt magnitudinis, sint etiam aequalis inter se: pessime quis traheret consequentiam ad principium metaphysicum de quo nunc sermo.

(1) Adverte quod praedicatio est formalis, quando praedicatum est de ratione subiecti, sicut cum dico: *Homo est animal rationale*, vel: *Rationale est illud quod intelligit componendo et dividendo*, vel: *Illud quod intelligit componendo et dividendo, pro obiecto habet quidditatem abstractam a rebus materialibus*, vel: *Vivens est illud quod natum est operari immanenter*, vel: *Operatio immanens est perfectio operantis*. — E contra, praedicatio est tantum materialis sive identica, quando praedicatum est extra formalem rationem subiecti, sicut cum dico: *Animalitas in homine est ipsa rationalitas*, vel: *Humanitas in Socrate est ipsa Socrateitas*, etc.

Porro, ex dictis in propositione praecedenti facile colligitur, quandonam in divinis habeatur formalis praedicatio, vel secus. Scilicet, praedicatio est materialis, quando id quod dicitur secundum relationem, praedicatur de eo quod dicitur secundum substantiam, aut vice versa, sicut cum dico: *Paternitas divina est divina essentia*, vel *Pater est Deus*. — E contra est formalis, quando essentialia praedicantur de essentialibus, et notionalia de notionalibus, sicut cum dico: *Sapientia divina est divina substantia*, vel: *Generatio in Deo est ipsa paternitas, et nativitas ipsa filiatio*.

Bene ergo S. Thomas l. 2 cont. Gent. c. 9: « Quae uni et eidem sunt « eadem, sibi invicem sunt eadem. Divina autem potentia est eius sub- « stantia; eius etiam actio est eius substantia. Igitur in Deo non est « aliud potentia, et aliud actio ». Quippe syllogismus per se concludit, eo quod praedicatio praemissarum est formalis. — E contra cum dico: *Pater est Deus; sed Filius est idem Deus; ergo Pater est Filius*, conclusio per se non sequitur, quia praedicatio in praemissis est solum materialis. Sed nec sequitur per accidens, hoc est vi materiae, ut ex dicendis apparebit.

piendum est de iis quae sunt re et ratione eadem (1). Bene igitur S. Thomas qui semper contentus est formali responsione, in praesenti categorice dicit : « Ad primum dicendum « quod secundum Philosophum argumentum illud tenet, quod « quaecumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt « eadem, in his quae sunt eadem re et ratione, non autem « in his quae differunt ratione ». Cum enim relationes non sint conceptu idem cum essentia, per hanc responsionem satisfiebat difficultati, praecise in quantum ex obiecto principio oriebatur.

**Ut igitur, quod secundo loco observandum venit,** ex identitate qua duo sunt idem tertio solummodo secundum rem, non autem secundum rationem, iure possis inferre realem ipsorum inter sese identitatem, oportet ut in medium afferas novum principium quod sic effertur : *Necesse est ut aliqua eodem modo distinguantur inter se, quo distinguuntur a tertio, ita ut, si a tertio sola ratione differant, inter sese etiam sola rationis distinctione secernantur.* Atqui, subiungis, relationes divinae nonnisi ratione distinguuntur ab essentia. Ergo et inter se.

Ad quam instantiam refellendam, iterum iterumque considera quod novum hoc principium non est evidens, nisi aliqua suppositione facta : id est, si extrema secundum suam propriam rationem non magis inter se invicem opponantur, ac opponuntur cum tertio. In quo quidem iuvari potest imaginatio exemplo duorum punctorum, quae si aequaliter a tertio distent, non est consequens ut aequaliter distent inter se, nisi supponas illa duo nec plus nec minus a se invicem repelli, quam repelluntur ab alio. Quapropter concedendum est, realem fore identitatem extremorum quae ab uno et eodem nonnisi ratione sunt distincta, quoties formales rationes extremorum salvae manent et integrae in mutua identitate reali, eodem scilicet pacto quo integrae perseverant in reali identitate cum termino medio. Tunc enim nulla esse potest sufficiens ratio realis distinctionis. Nam A est re idem cum B et C ; aliunde vero B et C ex suis propriis rationibus non

(1) Nota bene quod ratione eadem non ea tantum dicimus, quae conceptu omnino ad invicem convertuntur sicut in synonymis evenit, sed quae etsi conceptu explicito differant, adhuc tamen se habent ut implicite contentum ad implicite continens, vel vice versa.

magis obstant reali identitati inter se, quam cum eo cui revera idem sunt; oportet ergo ut B sit idem realiter cum C. Sed si ponatur quod B et C, (puta paternitas et filiatio divina), ex suis propriis rationibus dicant ad invicem oppositionem quam respectu tertii A (puta essentiae sive substantiae) non dicunt: non est consequens ut eodem modo debeant distingui inter se, quo distinguuntur a tertio.

Verum nondum penitus quiescit animus. Subsumit enim adversarius dicens: Esto non debeant extrema eodem modo (id est sola ratione) distingui inter se, quo distinguuntur a tertio, si semel supponatur quod inter se oppositionem habent quam cum tertio non habent. Sed haec ipsa suppositio est, quae absurditatem prae se fert, et repugnantiam in terminis. Ponit enim unum atque idem verificans simul plura realiter ad invicem opposita, quod est impossibile. Nam si A verificat B per identitatem, et si insuper B est quaedam realitas ex sua ratione annexam habens negationem realitatis C, non potest esse quod A verificet C, quin eo ipso fiat alia realitas, et simul desinat esse idem cum B. — Ad hanc igitur ultimam instantiam:

**Dico tandem tertio,** fore evidentem repugnantiam si duo extrema opposita rationem haberent absoluti. Si autem illud tantum cui supponuntur esse realiter idem, sit res absoluta, dum ipsa extrema consistunt in mutuis relationibus originis: tunc non deveniri ad contradictionem, idque propter singularem naturam relativi, prout fuit in prologo huius quaestionis iam indicata.

Et re quidem vera, impossibile omnino est ut *absoluta B et C*, si sint realiter identica cum *absoluto A*, adhuc realiter opponantur inter se. Etenim absoluta habent in eo ipso in quo opponuntur, titulum et rationem suae realitatis: ac per consequens, unumquodque oppositorum ponit realitatem, de cuius ratione est negatio realitatis quae est in altero. Si ergo non obstante identitate cum tertio, adhuc opponerentur, eo ipso tertium cum quo utrumque supponitur idem, deberet negare seipsum, quod est absurdum et directe repugnans principio contradictionis: idem enim non potest esse simul et non esse.

At vero non apparet haec evidens repugnantia in eo quod *relatio R* dicatur opponi *relationi R'*, et utraque nihilominus

identificari cum *absoluto A*. Etenim R opponitur R', non contrarie, sed relative, scilicet secundum reciprocum ac mutuum *esse ad*. Atqui, ut dictum est, nota *ad aliquid* praecisive sumpta non est ratio et titulus realitatis in relatione reali, sed nota alia quae in casu nihil aliud est quam realis eius identitas cum substantia. Ideo R et R', dum ponunt oppositos seu mutuos ac reciprocos eiusdem ordinis respectus, non eo realia sunt reduplicative, quo distinguuntur inter se, sed eo potius in quo conveniunt; conveniunt enim in derivando realitatem suam ex absoluto A, cuius speciali conditione ac natura praedicti mutui respectus exiguntur. Si autem realia sunt una eademque realitate absoluti, ergo absolutum A potest simul verificare opposita R et R', quin ideo debeat verificare negationem suae propriae realitatis, ac per consequens ad contradictionem non devenitur (1).

Quapropter, ad integram difficultatem responsio sit in forma: Quae sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se, *Dist. mai.* Quae sunt eadem re et ratione, *conc. mai.* Re, sed non ratione, *subdist.* — Si ratio secundum quam a tertio distinguuntur sit ratio absoluta, per se ipsam ponens aliquid in re, rursus *conc. mai.* Si sit ratio propria relationis, scilicet ad aliquid, adhuc *subdist.* — Sunt eadem, si inter se relativa oppositione non opponantur, iterum atque iterum *conc. mai.* Si inter se opponantur ut relatio principii et relatio eius quod est a principio, *neg. mai.* Et contradistincta minore quae est de relationibus identificatis cum divina substantia, contradistinguitur etiam consequens et consequentia.

## COROLLARIUM I.

**Ergo principium identitatis comparatae, eo sensu quo principium est, et evidens dogma rationis naturalis, non fallit in divinis; sed ultima totius difficultatis hic occurrentis enodatio ex propria ratione relationis subsistentis est desumenda.**

Conclusio aperte sequitur ex dictis. Etenim verus ac legitimus praefati principii sensus est de iis quae tum re tum ratione identica sunt; atque hoc modo principium est universalissimum, et tam in divinis quam in creatis applicatur.

(1) Vide supra, textum S. Thomae in I, D. 26, q. 2, a. 2.

Sin autem accipiatur de iis quae, utpote ratione differentia a tertio, sola reali identitate cum eo identificantur, sic non habet necessitatem nisi quadam suppositione adiecta, utputa si ponas extrema non magis opponi inter se, quam opponuntur cum tertio. Et hoc modo in quibusdam materiis verificatur, in quibusdam vero non, prout materia verificat vel non, ipsam suppositionem sine qua enuntiatum non recte procedit.

Porro in omnibus materiis praedicta suppositio verificata invenitur, si solas excipias relationes mutuas subsistentes. Et quia relationum subsistentium, id est, identificatarum cum absoluto, nullum proprium conceptum habemus, (quidquid enim subsistit apud nos absolutum est): hinc fit ut quando cogitamus de personis divinis, sese nobis offerant quasi essent plura subiecta absoluta identificata cum uno tertio absoluto, ac per consequens, occurrunt menti verissimae repugnantiae sive contradictiones quae in huiusmodi positione continentur; sed frustra, quia modus concipiendi non respondet rei ut est in se. Quapropter ex ignorantia nostra provenit quidquid difficultatis in hoc mysterio patimur; nam si *relationem subsistentem* propria cognitione attingeremus, Trinitas personarum in numerica unitate naturae amplius mysterium nobis non esset.

## COROLLARIUM II.

**Omnes rationes quae contra mysterium Trinitatis desumuntur ex identitate proprietatum personalium cum una numero natura, sicut ex eadem demum radice prodeunt, ita ex iisdem etiam principiis solvuntur.**

Ratio huius est quia omne argumentum in hoc genere, necessario erit pura quaedam modificatio principalis difficultatis supra expositae, et fundamentum habebit in eodem modo concipiendi quo apprehendimus personas non secus ac si supposita essent absoluta.

Sit ad exemplum sequens ratiocinatio: Quisquis communicat aliquid, oportet ut communicet illud omne quod cum re communicata identificatur. Atqui Pater communicat naturam divinam Filio. Ergo, vel communicat et paternitatem, vel necesse est ut paternitas realiter a divina natura distinguatur.

Undenam, quaeso, procedit difficultas? Primo imaginamur Patrem constitutum in ratione suppositi communicantis, per aliquid absolutum. Quo posito, necesse est ut communicatio ipsa sit formaliter actio, cuius vi et influxu veluti transmittatur, aut verius dicam, ab uno in alium propagetur natura communis. Si autem de propagatione agitur, quis concipiet aliquid realiter propagari, non propagato eo quod secundum rem omnino idem est cum ipso? Et re quidem vera, in hac via procedendo, non est unde teipsum extrices, sed omnia fiunt cumulus inconceptibilium absurditatum.

Nunc autem rei veritas quid habet? Primo habet quod communicatio activa in divinis nihil aliud dicit quam relationem eius *a quo est alius in eadem natura,* et similiter communicatio passiva, nihil aliud quam relationem eius *qui est ab alio in eadem natura*. Praeterea, rei veritas habet quod utraque relatio, sicut identificatur cum natura communicata, ita constituit ipsa supposita, tum illius qui communicat, tum illius ad quem est communicatio. Adeoque, uti iam dictum est superius, Patrem communicare naturam Filio, Filium accipere naturam a Patre, Spiritum Sanctum accipere eamdem ab utroque, hoc unum importat: Esse scilicet unam summam rem absolutam, quae cum sit numerice communis tribus relativis, est in uno cum relatione principii non de principio, in altero cum relatione procedentis a non procedente, in tertio demum cum relatione procedentis a non procedente simul et procedente. Ac per hoc, manifestum efficitur, difficultatem propositam, sin minus quoad modum, at certe quoad substantiam, coincidere cum illa alia: Quaecumque sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se. Sed paternitas et filiatio sunt eadem uni tertio, id est, essentiae divinae. Ergo et inter se idem sint necesse est.

Hinc in forma sic respondeo: Quisquis communicat naturam, oportet quod communicet illud omne quod cum natura communicata identificatur, *dist. mai.* Quisquis communicat ea communicatione quae est actio vel effectio ut apud nos, *transeat*, et nego suppositum, quod scilicet talis sit communicatio intra ipsum Deum. Quisquis communicat ea communicatione quae est relatio qua ipse communicans in ratione suppositi communicantis constituitur, *subdist.* Oportet ut communicet id omne quod cum natura communicata identificatur re et ratione, *conc. mai.* Re, sed non ratione, iterum *subdist.*

Si illud quod sola ratione differt, non habeat oppositionem relativam cum relatione qua constituitur ille ad quem est communicatio, iterum *conc. mai.* Si habeat relativam oppositionem cum relatione illa, *neg. mai.*

Atqui Pater communicat naturam Filio, et paternitas est re idem cum natura, *contradist. min.* Et ita est re idem cum natura, ut tamen ratione omnino differat, habeatque oppositionem cum filiatione qua constituitur ille ad quem est communicatio, *conc. min.* Secus, *neg. min.* Unde et negatur argumenti consequentia.

Et haec quidem adhuc evidentius in sequentibus innotescent. Interim vero, ut quaestio de relationibus divinis convenienter absolvatur, de numero et nominibus earumdem dicendum superest. Sit igitur:

## Thesis IX.

(Art. 4).

**In Deo sunt quatuor tantum relationes reales, scilicet paternitas, filiatio, spiratio, et processio.**

Haec est quaedam conclusio omnium antecedentium, quae etiam est theologice certa ex universali theologorum consensu. Argumentum autem demonstrativum assertionis est huiusmodi.

In Deo non possunt esse relationes reales praeter relationes originis; rursus origines in divinis non sunt nisi duae, et unaquaeque binos importat respectus oppositos, principii videlicet, et eius qui est a principio. Relinquitur ergo quod sint in Deo quatuor tantum relationes reales: ex quibus duae priores propriis nominibus *paternitas* et *filiatio* vocantur, eo quod processio ad quam pertinent, propria sibi nomina *generationis* et *nativitatis* adsciscit; sed duae posteriores propria nomina non habent, propter rationem superius, Thes. 4 § 2, expositam (1). Accommodatum est autem nomen *spirationis* ad significandum in secunda origine relationem principii:

(1) « Processio Spiritus Sancti non habet speciale nomen, eo quod per « talem modum processionis non invenitur in creaturis aliqua natura « communicari. Nomina vero a creaturis in divina transferimus ». S. Th. de Pot. q. 10, a. 2 ad 16um.

nomen vero *processionis* ad significandum relationem principiati (1).

In hoc ratiocinio omnes consequentiae patent. Principia quoque sunt partim per se nota, et partim in superioribus demonstrata, eo dumtaxat excepto unde argumentatio tota processit: in Deo scilicet non esse reales relationes praeter illas originis. Ad cuius principii demonstrationem duo praesto sunt argumenta.

**Primum** desumitur ex hoc quod relationes in Deo sunt subsistentes, id est re idem cum substantia. Et certe in omni *relatione accidentali,* ipsi relationi *praesupponitur* relationis subiectum necnon et terminus. Sicut enim oportet ut sit subiectum quod referatur, ita et terminus ad quem referatur. Et quia relatio accidentalis non est nisi *ut quo* refertur unum ad aliud, utrumque invenit atque praesupponit aliunde iam constitutum et distinctum. Nunc autem *relatio subsistens* non accidit substantiae, et ideo non est id quo refertur substantia; unde consequens est ut nihil aliud referat ad terminum praeter seipsam. Et sicut de sui ratione non praesupponit subiectum quod referat, sed ipsa sibi est id quod refert: ita nec praesupponit terminum ad quem referatur, sed eum primo importat ac veluti contraponit, quia in correlativis, id quod refertur, et id ad quod refertur, omnibus modis sunt simul, absque ulla cuiusvis generis anterioritate vel posterioritate. Proinde, inter relationem subsistentem et terminum eius (qui est necessario relatio subsistens reciproca), originis ordo vigeat necesse est: siquidem ea sola quae se ita invicem habent, ut unum sit ut *a quo alter,* alter vero ut *qui a primo,* sese mutuo primo afferunt atque contraponunt. Atque hinc tandem sequitur quod omnis relatio subsistens, non solum est necessario relatio originis, id est fundata super originem, sed imo est ipsissima origo sive active sive passive significata,

(1) « Sicut in Filio est significare proprietatem eius per modum rela- « tionis, ut cum dicitur *filiatio,* et per modum emanationis (originis), ut « cum dicitur *nativitas,* ita esset etiam in Spiritu Sancto, si nomina es- « sent posita. Sed propter defectum nominum utimur eodem nomine ad « significandum emanationem (originem) ipsius, et proprietatem vel re- « lationem, scilicet nomine *processionis* ». S. Thom. in 1, D. 18, q. 1, a. 4 in corp.

dum scilicet respicit terminum *qui ab ipsa,* vel *a quo ipsa.* Non ergo possunt esse in Deo aliae relationes reales praeter illas quatuor, quae pertinent ad duas origines sive processiones in quaestione praecedenti expositas.

Et confirmatur, quia in actis Conciliorum, sicut definitur personas divinas solis relationibus posse inter se distingui, ita et declaratur relationes illas non esse nisi eas quae in processionibus sive originibus consistunt. « *Sola relatio* apud omnes « tam graecos quam latinos doctores, *divina processione* per- « sonas multiplicat » (1). Huc etiam facit supralaudatus canon Concilii Sirmiensis: « Si quis duos innascibiles vel duo innata « dicens, duos faciat deos, talis anathema sit ». Vis enim consequentiae in eo est, quod sublata oppositione relativa inter divinas personas, restat ut secundum rem absolutam inter sese distingui asserantur, quod nihil aliud est quam plures facere deos. Nunc autem oppositio relativa reipsa tollitur, eo ipso quod plures in divinis finguntur personae non procedentes, quia nullas alias in Deo relationes Concilium agnoscit nisi relationes originis, puta principii et procedentis a principio.

**Aliud argumentum** indicatum apud S. Thomam hic in corpore, iure supponit non esse in divinis nisi reales relationes mutuas, scilicet relationes inter extrema eiusdem ordinis, quorum si unum habet realem respectum ad alterum, necessario alterum habet realem respectum ad ipsum. In huiusmodi autem, praeter naturales relationes originantis ad originatum, et vice versa, non possunt cogitari nisi relationes fundatae super quantitatem; quantitatem dico vel molis vel certe virtutis et perfectionis, sicut sunt relationes similitudinis, aequalitatis, etc. Atqui istae, in Deo saltem, reales esse non possunt: tum quia ex sui conceptu necessario praesupponunt suos terminos aliunde constitutos et distinctos, ac per consequens forent accidentales: tum quia in divinis similitudo et aequalitas attenduntur secundum convenientiam plurium relativorum in eadem numero natura, virtute, et perfectione absoluta. Quo fit ut relatio aequalitatis vel similitudinis, si daretur, inesset ipsis relationibus originis quibus primo distinguuntur supposita: sed hoc est impossibile, quia relationes non refe-

(1) Supra, Decret. pro Iacobitis.

runtur inter se aliqua alia relatione. Bene ergo dicitur hic, in resp. ad 4um, quod aequalitas et similitudo in Deo non sunt relationes reales, sed rationis tantum.

Ne tamen in hoc decipiaris, animadverte quod similitudo et aequalitas dupliciter accipiuntur: *primo*, pro hoc ipso quod est, plures esse unius eiusdemque naturae vel qualitatis; *secundo* pro relatione seu respectu mutuo qui inde in extremis exsurgit. Et primo quidem modo similitudo et aequalitas vere et realiter sunt in divinis. Alio modo secundum rationem tantum, quia non superaddunt aliquid supra relationes originis distinguentes personas, et communis essentiae unitatem. De quo etiam infra, Quaest. 42, art. 1.

## COROLLARIUM

**Ergo relatio et processio in divinis, non solum re, sed etiam ratione sunt simpliciter idem, et non differunt nisi secundum quid, eodem plane modo quo sapientia, potentia, caeteraque attributa absoluta, ratione differunt a substantia.**

Ex proposita hucusque notione divinarum relationum licet praecedentem doctrinam de processionibus perficere, assignando principalem differentiam qua origines creatae ab aeternis originibus quae in Deo sunt, secernuntur.

Omnis certe origo in viventibus creaturis inventa, (sive sit origo subsistentis ut generatio, sive non subsistentis ut conceptio verbi), est formaliter operatio quaedam, eaque vel immanens vel transiens, prout terminatur ad intra vel ad extra, ut iam supra dictum est. Relatio autem praedicamentalis, quando datur, consequenter tantum se habet ad originem, puta paternitas ad actum generandi. Quod enim origo creata non possit esse relatio, evidentissime ostenditur ex hoc quod oportet originem inferre terminum suum, non autem praesupponere illum. Sed omnis relatio creata, utpote inhaerens et se habens mere ut quo unum refertur ad aliud, suum terminum pariter et subiectum necessario praesupponit. Ergo omnino impossibile est ut aliqua creata relatio sit origo termini sui. Rursus, omnis creata origo rationem habet effectionis, quia est ut quo influitur esse in termino. Sed id quo influitur esse, non est relatio, sed actio vel motio. Ergo ite-

rum, idem ac prius. Et hinc etiam facile vides cur necesse habemus omnem originem per modum actionis concipere.

Verum in divinis non potest esse quod origo seu processio sit actio, sed ibi est formalissime relatio, sicut antiqui doctores tradiderunt (1). Ratio est primo, quia in divinis processionibus removetur omne id quod ad effectionem pertinet. Ratio est secundo, quia relationes subsistentes ex hoc quod subsistentes sunt, includunt in sua ratione formali ordinem originis, ut in praecedenti propositione dictum est. Intellige ergo quomodo, « secundum diversitatem naturarum est in di« versis rebus diversus modus aliquid ex alio oriendi vel pro« cedendi » (2). Nam in Deo, « actio personalis producentis « personam nihil aliud est quam habitudo principii ad perso« nam quae est a principio ; quae quidem habitudines sunt « ipsae relationes » (3).

Quae omnia si diligenter consideres, videbis originem et relationem apud Deum non esse tantum idem *re,* sed etiam *ratione, simpliciter loquendo.* Nam ratio originis invenitur contenta in formali ratione relationis subsistentis ex hoc quod subsistens est, sicut ratio substantiae invenitur contenta in formali ratione sapientiae divinae ex hoc quod divina est (4). Quia tamen non est contenta formaliter explicite, sed formaliter implicite tantum, (indigemus enim ratiocinio ad hoc ut continentia appareat): hinc est quod ratio originis et ratio relationis subsistentis differunt *secundum quid,* tamquam implicitum ab explicito. Sed et differunt etiam quoad modum intelligendi et significandi, eo quod nullam originem cognoscimus nisi eam quae in distincto praedicamento actionis et passionis collocatur. Necesse autem habemus transumere ex creatis modum quo vel apprehendimus vel nominamus divina.

(1) « Generare et generari in divinis non significant aliquid absolutum, « sed solum relationem ». Sic S. Thom. de Pot. q. 9, a. 9, ad 3um. — Et ibid. q. 2, a. 5, ad 8um : « Generatio Filii significat relationem per mo« dum actionis ». — Et S. Bonav. in I, Dist. 27, in expositione textus : « Gignere et gigni (in divinis) dicunt tantum relationes ».

(2) S. Thom. Comp. theol. c. 52.

(3) Id. 1a Part. Quaest. 41, art. 1 ad 2um.

(4) Cf. dicta superius, Thes. 7 § 1.

## QUAESTIONIS CONCLUSIO

Doctrina de relationibus divinis, hisce quinque punctis recapitulata comprehenditur.

I. — Relatio condividitur contra omnia genera absolutorum. Porro omnia genera absoluta in eo conveniunt, quod ex ipsa formali et distinctiva ratione sui generis ponunt vel subiectum ipsum, vel aliquid in subiecto. Sola vero relatio est quae ex nota sua generica, nec unum ponit nec alterum; accipitur enim per comparationem ad aliquid extra. Quo fit ut praescindendo etiam ab omni inhaerentia vel subsistentia, non tollatur relationis intellectus. Concipi enim potest, et de facto concipitur respectus qui nec inesse natus est, nec subsistere, sicut contingit quoties relationem rationis cogitamus.

II. — Titulus realitatis, seu id unde unumquodque dicit et explicat realitatem, est ratio illa ex qua et secundum quam natum est consistere in se, vel inesse subsistenti: quippe evidentissimum est, omnem realem essentiam eatenus esse realem quatenus dicit ordinem ad esse, quod est vel accidentale vel substantiale. Hinc statim consequitur quod in absolutis, titulus realitatis convertitur adaequate cum quidditate seu definitione ipsorum. Et ideo, si plura dentur absoluta realiter inter se distincta, illud quo distinguuntur, omnino convertitur cum eo quo dicunt realitatem, ac per consequens, realitas qua reale est unum distinctorum, necessario alia est a realitate qua reale est et alterum. Non igitur possibile est ut uni et eidem sint eadem; devenitur enim ad contradictionem.

III. — Cum ergo in absolutis nullo modo condividatur titulus realitatis contra rationem generis, eo quod non est ibi nisi unus aspectus rei *in* se vel *in* subiecto, aliter de relatione sentiendum est. Relatio enim, ex hoc quod relatio est, dicit solum *ad* alterum sibi oppositum. Hinc oportet ut *relationis realis* alius aspectus sit secundum quod consideratur reduplicative ut relatio, alius vero secundum quod consideratur reduplicative ut realis. Reduplicative ut realis, consideratur ex parte substantiae, seu quatenus est aliquid *in* substantia, utpote in ipsa rationem sui habens: consideratur, inquam, ut in substantia, vel per modum inhaerentiae, (et tunc realis est realitate resultante ex conditione subiecti), vel per modum

identitatis, (et tunc realis est ipsissima identitate cum substantia). At vero, ut relatio, consideratur ex parte termini oppositi, seu quatenus est *ad* terminum: quo sub aspectu nihil aliud dicit quam respectum qui non importatur in ratione substantiae. Ideo, licet sit tota *ad* et tota *in*, tamen potest accipi conceptu inadaequato secundum solam formalitatem *ad*, quae cum *ex propriis* nec rationem subsistendi dicat, nec inexsistendi, *ex propriis etiam* non affert realitatem vel perfectionem, sed solum oppositionem et distinctionem. Vitatur ergo contradictio in hypothesi plurium relationum subsistentium realiter ad invicem oppositarum, quae tamen omnes sunt reales et subsistentes realitate et subsistentia unius eiusdemque substantiae cum qua re idem sunt. Non enim inde *reduplicative* habent opponi et distingui, unde habent esse reales et subsistere, tametsi *specificative* loquendo, illae ipsae relationes opponantur et distinguantur, quae reales sunt et subsistunt. Ad rem Card. Franzelin, de Deo Trino, Thes. 22: « Respectus, inquit, seu formale *esse ad,* nihil entitatis su« peraddit ultra realitatem relationis spectatae secundum *esse* « *in*. Non dico relationem secundum *esse ad* non esse reali« tatem, sed dico *esse ad* non aliquam realitatem, etiam sola « ratione distinctam, superaddere realitati quam habet relatio « secundum *esse in* » (1).

IV. — De perfectione autem relationis eadem ratio est ac de realitate, cum perfectio et actus realitas convertantur: unde, sicut relatio qua relatio non superaddit realitatem, ita nec perfectionem. Quippe aliquid dicitur perfectum quasi totaliter factum, seu *in* quo nihil deest. Omnis autem ratio essendi absoluta est adaequate *in;* est igitur omni etiam ex parte perfectio positiva, et quisquis vel unam tantum non habet aut

(1) Cf. etiam Pallavicini, Curs. theol. l. 8, c. 52, n. 385-386: « Prin« cipium distinctionis (in divinis)... addit purum *esse ad*, hoc est respe« ctum ad alium. Qui respectus secundum se, et supra *esse in*, non dicit « ullam entitatem; nam ens, ut alias consideravimus, vel est aliquid « absolutum, hoc est substantia, vel aliquid inhaerens ipsi absoluto, hoc « est accidens... Quare bene advertit S. Thomas, q. 28, a. 2, etiam in « creatis, relationes secundum quod relationes sunt, esse assistentes, et « non intrinsecus affixas; secus vero, quatenus sunt accidentia quae « inhaerent subiecto ».

formaliter aut eminenter, eo ipso imperfectus est. Relatio vero realis, qua parte dicit *in*, ponit perfectionem; qua vero parte dicit *ad* praecisive, nihil perfectionis superaddit, sed solum oppositionem ponit ad correlativum. Non tamen inde recte concluderes, relationes divinas reduplicative ut relationes, non pertinere ad necessariam perfectionem Dei. Duobus enim modis potest aliquid pertinere ad perfectionem entis: vel ut complens quasi constitutive perfectionem ipsam, vel ut se habens quasi consecutive ad plenitudinem perfectionis. Et hoc ultimo modo se habent relationes in divina natura, cuius infinita perfectio, propter rationem nobis ignotam, exigit distinctionem et oppositionem trium relativorum in ipsa subsistentium: quam distinctionem seu oppositionem ponunt relationes ex eo quod est proprium sibi. Dixi, *propter rationem nobis ignotam*. Frustra enim quaereres undenam habeat divina intellectio vel volitio exigentiam relativae oppositionis originantis ad originatum. Continetur profecto exigentia ista in ipsa essentiali ratione actus puri et illimitati, sed nos penitus transcendit, quandoquidem si esset nobis nota, iam Trinitas esset naturali nostrae rationi pervia, et non deberet amplius inter mysteria recenseri.

V. — Ultima tandem, et *generalissima* observatio sit: nihil nos de divinis aut apprehendere, aut tractare, aut eloqui posse, nisi secundum quod dividuntur ac veluti dearticulantur in conceptibus nostris, eo fere modo quo in prismate corporali lumen solare diluitur. Considera praeclarum illud lumen, quo nihil simplicius, nihil magis unum apparet. Ecce transiens per prisma, recipitur in tela postposita, et iam vides violaceum, caeruleum, viride, flavum, rubeum, etc. Non hos colores ipsum indidit prisma, cum sit limpidum incoloratumque crystallum. Sed quod prius erat in statu compositionis, nunc tibi ostendit in statu resolutionis, et si dicere liceat, dearticulationis. Quaeris igitur, utrum caeruleum vel viride sit in lumine solis. Est sane, non tamen sub modo caerulei, nec sub modo viridis, quia modus caerulei vel viridis pertinet ad modum resolutionis qui in lumine solis non est. Haec iam in praesenti aliqualem applicationem habent.

Ecce in relatione divina distinximus *esse ad* et *esse in*, notam propriam relationis qua relatio est, et notam eius qua realis et subsistens est. Diximus quoque quod *esse ad* ex sese prae-

scindit a realitate et perfectione, et quod ratio realitatis ipsius *ad*, est *esse in*. Sed quid, quaeso, haec sibi volunt? Quid revera, recte et ut par est intellecta, important? An quod sit in Deo *ad* condivisum ab *in*? Aut aliquid in Deo ipsomet, a realitate praescindens? Et quomodo ista somniaremus de relationibus divinis, cum nequidem de relatione accidentali creata, talia imaginari fas esse sentiamus?

Nam, ut ab initio dictum est, in ipsa relatione creata, *esse ad* et *esse in* sumenda non sunt tamquam duo obiectiva principia ad unius essentiae constitutionem, sed tamquam duae notae quas in reali relatione distinguit intellectus noster. Siquidem quaedam relationes sunt, prae se ferentes purum *ad*, id est, *ad* non radicatum *in* subiecto, sicut in hoc quod est esse scitum, importatur respectus ad scientiam quae de obiecto scito habetur. At profecto, respectus iste nequaquam inest rei scitae, cui nulla accedit mutatio, sive scita sit, sive non scita. Quaedam vero aliae relationes sunt, in subiecto radicatae independenter ab omni operatione intellectus, sicut est ex. gr. relatio patris ad filium. Et iam venit dearticulatio in *ad* et *in*. Quae duo considerans intellectus noster, videt quod *in* exhibet rationem realitatis *ad*, quia quamdiu relationi respondet sola nota *ad*, non est plus quam simplex ens rationis, et tunc tantum est reale ens, quando verificat *ad-in*. Itaque, ne in ipsa quidem relatione reali creata imaginamur aliquid quod a realitate praescindat: quia hoc quod est praescindere a realitate, non convenit suo *ad*, nisi pro statu dearticulationis qui in solo intellectu est. Caeterum, ex hoc ipso quod, obiective loquendo, totum ipsum *ad* est *in*, totum quoque est reale, et nihil est a realitate praescindens: quod sane, referendo ad rem, inintelligibile foret, et sine sensu.

A fortiori ergo, idem dicendum de relatione divina. Quae in se realissima et simplicissima exsistens, diluitur quodammodo in prismate intellectus nostri, ita scilicet ut ratio realitatis ac perfectionis respectus *ad*, eluceat in nota altera identitatis cum essentia, quam uno vocabulo *in* significare consuevimus. Cum tamen non ponamus in Deo dearticulationem quae est in mente nostra, nec etiam ponimus in ipso aliquid praescindens a realitate et perfectione: id enim, loquendo de infinito et purissimo actu, adhuc magis ridiculum esset, magisque absurdum.

At vero, si resolutio relationis divinae in duas supradictas notas, nequaquam attingit conditionem divinorum secundum se, nobis tamen necessarium suppeditat fundamentum destruendi contradictiones in praesenti mysterio apparentes. Quia, ut supra iam dictum est, apparentes repugnantiae non procedunt de Trinitate *ut in se*, sed *ut repraesentata in conceptibus quos de ea formamus ex dictamine revelationis.* Ibi, ibique tantum radix difficultatum quas experimur, et ideo, ad solutionem idoneam, haec ipsa radix petenda est.

In ea quippe Trinitatis repraesentatione quae est in mente nostra secundum verbum revelatum, habemus essentiam seu divinitatem quasi disiunctam a relationibus, et positam a parte velut quartum quid, praeter relative opposita. Habemus insuper, affirmationem realis identitatis singulorum relativorum, cum essentia seorsum constituta in dearticulatione conceptus. Habemus denique, affirmationem realis distinctionis eorumdem inter se. Quomodo iam, haec omnia simul cohaerere possunt? Quomodo in conceptu identitatis omnium cum quarto, non destructio conceptus distinctionis inter se? aut quomodo vice versa, in conceptu distinctionis, non destructio conceptus identitatis? Vides igitur, repugnantiam nobis apparentem procedere totam ex repraesentatione *conceptuali* mysterii, quod ut in se, longe longeque est ab omni eo ad quod quacumque ratione pertingere sufficimus. Si autem ex repraesentatione conceptuali difficultas, *ex hac eadem*, *ut par est rectificata,* solutionem sumo. Et dico quod si illa plura inter se distincta prae se non ferrent nisi notam per quam realitatis ratio exhibetur, sicut contingit in omnibus absolutis: adeoque, si eo realia quo distincta atque opposita, in conceptu sisterentur: sic equidem, affirmatio oppositionis eorum inter se, destrueret affirmationem identitatis cum essentia, et e converso. Sed si habent duas notas, unam *ad* quae est ratio oppositionis, alteram *in*, quae realitatis: ita ut in conceptu recto, *suoque modo* id quod in Deo est vere repraesentante, non eo opposita sistantur quo realia, vel vice versa: sic evidens aufertur contradictio. Et hoc nobis satis esse debet. Reliquum non est huius viae, nec status fidei in quo versamur: est enim fides argumentum non apparentium.

# LIBRI SECUNDI

## PARS TERTIA

## DE PERSONIS DIVINIS

« Praemissis his quae de processionibus et relationibus « praecognoscenda videbantur, necessarium est aggredi de « personis. Et primo *secundum considerationem absolutam*, et « deinde *secundum comparativam considerationem* ». Porro considerationem absolutam dico eam, quae non versatur circa divinas personas per ordinem ad varia quasi principia intrinseca quae in eis iuxta nostrum intelligendi et significandi modum distinguuntur; neque etiam circa easdem comparatas ad invicem, quantum ad habitudines similitudinis, aequalitatis, mutuae insessionis, aliasque id genus assignabiles. Sed est circa personas simpliciter secundum se acceptas, sive simul omnes, sive seorsum singulas.

## CAPUT PRIMUM

QUAEST. XXIX-XXXIII.

## DE PERSONIS SECUNDUM CONSIDERATIONEM ABSOLUTAM

Absoluta consideratio est de personis tam in communi, quam in speciali. Et circa personas in communi, tripartita erit disputatio.

**Primo** enim dicendum est de significatione huius nominis *persona*, tum generatim, tum speciatim in divinis.

**Secundo,** de numero personarum, et de iis quae numerum consequuntur vel ei opponuntur.

**Tertio,** de eo quod pertinet ad cognoscibilitatem personarum et notificationem earumdem.

## Quaest. XXIX.

# DE SIGNIFICATIONE PERSONAE IN DIVINIS

In duobus prioribus huius quaestionis articulis exponit S. Thomas definitionem *personae* in communi; tum valde necessarias notiones tradit circa significationem cognatorum nominum *subsistentia*, *hypostasis, suppositum*, etc. Quae cum iam alias (1) satis fuse fuerint exposita, sufficiet paucis doctrinam resumere, iis tamen adiectis quae ad praesentem statum quaestionis necnon et controversiae necessaria videbuntur.

### (Art. 1).

### De significatione personae in communi.

Persona in communi recte definitur: *rationalis naturae individua substantia* (2), vel aliis verbis: *distinctum subsistens in natura intellectuali* (3).

Summa alibi dictorum, est; Ens primo dividitur in substantiam et accidens; a ratione autem personae evidenter excluditur accidens; ergo persona est *substantia*. Rursus substantia dividitur in primam et secundam. Substantia secunda est natura communis seu species, substantia vero prima est singulare sive individuum. Sed iterum manifestum est, substantiam secundam (quae cum intentione universalitatis accipitur), esse extra intellectum personae. Oportet igitur ut persona sit substantia prima. Praeterea tertio, substantia prima vel individua, alia est secundum quid individua, alia vero individua simpliciter. Porro individuam secundum quid illam dicimus, quae licet sit singularis, nondum tamen est incommunicabilis ea incommunicabilitate quae requiritur ad hoc ut de nullo possit praedicari. Cum enim individuum sit indivisum in se et divisum a quolibet alio, illud tantum simpliciter individuum agnoscitur, quod non potest attribui alicui subiecto, sed potius ipsum est suppositum, quod in prae-

(1) Cf. de Verbo incarnato, in prologo ad quaest. 2.

(2) Boetius l. de duabus naturis.

(3) S. Thom. in III, D. 5, q. 1, a. 3 in corp., et alibi passim.

dicatione supponitur iis omnibus quae de aliquo dicuntur vel dici possunt. Huic autem strictae rationi individui triplex communicabilitas repugnat; communitas partis, ut in anima separata; communitas assumptibilis, ut in humanitate Christi; communitas numericae identitatis cum pluribus distinctis subsistentibus, ut in natura divina. Sola igitur substantia singularis cui nulla ex his communicabilitas manet, dici potest simpliciter et sine addito *substantia individua*, eidemque soli, utpote ultimo attributionis subiecto, suppositi nomen competere potest et ratio. Tandem quarto, inter substantias simpliciter individuas, aliae sunt in genere intellectualium, aliae in genere irrationalium. Et quia in substantiis *naturae rationalis* excellentiori modo verificatur id quod est propria suppositi perfectio, nempe esse sui ipsius: ideo eis speciale personae nomen inditum est, quod est nomen ad dignitatem pertinens, ut dicitur infra, art. 3 ad 2um (1). Relinquitur ergo quod recta personae definitio sit: *rationalis naturae individua substantia*. In qua quidem definitione, vox *substantia* accipitur communiter prout abstrahit a prima vel secunda; determinatur autem per appositum *individua* ad standum pro prima, eaque stricte sumpta; denique vox *rationalis* sumitur late, prout denominat quamcumque naturam intellectu et voluntate praeditam.

A definitione autem communiter recepta minime dissonat illa alia quae secundo loco posita est: *Distinctum subsistens in natura intellectuali*. Etenim primo, in hoc quod dicitur *subsistens*, significatur substantia individua prout habet suum proprium esse, ac per consequens, excludit communitatem assumptibilis. Praeterea, in hoc quod additur subsistens *in natura*, significatur substantia individua secundum quod non est communicabilis communitate partis, quia quidquid subsistit in natura possidet totam naturam, et non est tantum

(1) « Quia in comediis et tragoediis repraesentabantur aliqui homines « famosi, impositum est hoc nomen *persona*, ad significandum aliquos di- « gnitatem habentes. Unde consueverunt dici personae in Ecclesiis, quae « habent aliquam dignitatem. Propter quod quidam definiunt personam, « dicentes quod persona est hypostasis, proprietate distincta ad dignita- « tem pertinente. Et quia magnae dignitatis est in rationali natura sub- « sistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona ».

quaedam naturae pars sicut anima separata. Tandem in hoc quod ponitur subsistens *distinctum*, excluditur omnis communicabilitas repugnans rationi suppositi, speciatim vero communitas numericae identitatis cum pluribus inter se oppositis, ut cuilibet consideranti evidenter patebit. Coincidit ergo definitio ista cum praecedenti; sed forte est clarior, et in materia de Trinitate, prout suo loco videbitur, inculcandae doctrinae magis idonea.

Nec tandem silentio praetereunda est notio suppositi sub forma tradita a Patribus graecis, quorum omnium loco unus sit Damascenus, Dialect. c. 30: « At Sancti Patres, inquit, « prolixas ac ineptas contentiones missas facientes, id quod « commune est, ac de multis dicitur (id est specialissimam « speciem), substantiam et naturam ac formam appellarunt, « ut angelum, equum, canem, et similia... Quod autem par« ticulare est, individuum et personam et hypostasim, ut Pe« trum, Paulum. Porro *hypostasis essentiam cum accidentibus, « et ut per se subsistat exigit.* Ἡ δὲ ὑπόστασις θέλει ἔχειν οὐσίαν « *μετὰ συμβεβηκότων, καὶ καθ᾽ ἑαυτὴν ὑφίστασθαι*... Nec vero fieri « potest ut duae hypostases inter se non differant ratione ac« cidentium, numeroque inter se distinguantur. Illud denique « sciendum, characteristicas proprietates accidentia esse, qui« bus tamquam certis notis exprimitur hypostasis ». Verum observa, accidentium nomine hic non venire accidens physicum, sed magis id quod logice intelligitur supervenire apud nos naturae speciei quasi individuans eam. « Accidentia haec, « inquit Damasceni commentator (1), Noster alibi nuncupat « *ὑποστατικὰς διαφορὰς, ποιότητας*, personales differentias, qualita« tes, necnon *χαρακτηριστικὰ ἰδιώματα*, characteristicas proprieta« tes quibus substantia velut sigilletur; idque muneris concedit « accidentibus quae inseparabilia dicuntur ». Ergo accidentia huiusmodi nihil aliud significant quam principia individualia, vel id quod in Deo respondet principiis individualibus apud nos, et de quo suo loco disserendum erit: « Omnis enim pro« priissima differentia, inquit Theodorus Abucaras (2), illud « constituit, cuius differentia dicitur. Ac si speciem constituit, « differentia specificans vocatur; sin autem individuum, in-

(1) Apud Migne, Patr. graec. Tom. 94, col. 594, not. 23.
(2) Apud Migne, ubi supra.

« dividuum faciens, cuiusmodi est innascibilitas in Patre. Hac « enim Patris persona constituitur. Genitum esse in Filio, « Filii quoque personam constituit; demum processio perso- « nam Spiritus Sancti. Porro in nobis, *certam hanc* animam « habere, id personam facit, etc. ». Constat igitur notionem personae a Damasceno caeterisque graecis traditam, coincidere omnino cum ea de qua supra. Per hoc enim quod dicit hypostasim exigere *essentiam cum accidentibus,* significat individuum sive distinctum in natura. Cum addit, *et ut per se subsistat,* definitionem perficit quae sic in forma redditur: *individuum naturae subsistens.*

(Art. 2).

**De significatione vocum hypostasis, subsistentia, essentia, aliarumque congenerum.**

Substantia, ut paulo supra insinuatum est, accipitur pro substantia prima et substantia secunda. Porro substantia secunda quae semper praescindit principia individualia, idem est ac *natura* sive *essentia* vel generica vel specifica. Substantia vero prima, seu individua (simpliciter), habet unum nomen intentionis, id est, nomen conveniens ei secundum modum essendi quem induit in intellectu nostro, ubi est subiectum praedicationis omnium quae insunt, et sic dicitur *suppositum.* Neque enim suppositum dicitur, quasi a parte rei posita sub omnibus principiis quibus constituitur individuum, sed quia nata est fungi munere ultimi subiecti in intellectu componente et dividente, id est, propositiones de aliquo enuntiante: et pro tanto, suppositi nomen est nomen intentionis. Habet praeterea eadem substantia prima, triplex nomen rei, secundum triplicem formalitatem quae in ea, prout in se est, consideratur. Dicitur enim *subsistentia* in quantum est sub suo proprio esse exsistentiae; dicitur *res naturae* secundum quod est una e rebus quae inveniuntur in aliqua natura communi: dicitur denique *hypostasis* secundum quod substat accidentibus.

Et haec quidem, si etymon vocum et primam impositionem ad significandum consideres. Verum non semper attenditur prima impositio vocis, quia mos subsequens ampliat quandoque vel extendit priorem significationem. Cuius rei exemplum

est in nomine *hypostasis*. Non enim dicitur tantum de eo quod suis accidentibus substat, sed transfertur etiam in ea natura in qua nulla accidentia sunt aut esse possunt. Unde ex communi usu indiscriminatim prorsus adhibentur nomina *hypostasis*, *suppositum, persona*, ad designandam substantiam individuam, in qualibet intellectuali natura (1). De nomine autem *subsistentiae*, attento praesenti statu quaestionis, accuratior debet esse consideratio.

Nimirum subsistentia *ex vi nominis*, nec sumpta in abstracto pro eo quo subsistitur, idem omnino est cum personalitate vel suppositalitate; nec sumpta in concreto pro eo quod subsistit, cum persona vel supposito. Nam sicut in ratione hu-

(1) Ea quae de sensu vocum *hypostasis* (ὑπόστασις), *essentia* (οὐσία), aliarumque affinium, ex S. Thoma exposuimus, spectant etymon earumdem, simul cum cohaerente usu et acceptione positiva. Neque enim sufficiebat etymon per se solum ad determinatam significationem; sed nec usus fuit statim ab initio constans atque uniformis. Imo fluctuatio quaedam et diversitas invenitur, donec circa tempora Chalcedonensis Concilii, fixa rataque tandem evaserit nominum usurpatio. Socrates l. 5 Hist. c. 5, narrat Hosium, cum Alexandriam a Constantino ad compescenda dissidia quae Arius excitaverat missus esset, auctorem fuisse ut οὐσία pro essentia rei, et ὑπόστασις pro persona sumeretur, ad cavendum Sabellii et Pauli Samosateni sensum. Nihilominus de vi et potestate vocis *hypostasis* adhuc dubitabatur tempore Hieronymi; cuius exstat in ep. 15 ad Damasum Papam, celebre hoc testimonium de suprema Romani Pontificis auctoritate in dirimendis fidei quaestionibus: « Interrogamus quid « tres hypostases posse arbitrentur intelligi: tres personas subsistentes, « aiunt. Respondemus nos ita credere; non sufficit sensus: ipsum nomen « efflagitant. Clamamus, si quis.... tres subsistentes personas non confi- « tetur, anathema sit. Et quia vocabula non edicimus, haeretici indica- « mur. Si quis autem hypostasim, *usian* intelligens, non in tribus per- « sonis unam *hypostasim* dicit, alienus a Christo est ». Tum Pontificem alloquens pergit: « Decernite, obsecro, si placet, et non timebo tres « hypostases dicere. Si iubetis, condatur nova post nicaenam fides, et « similibus verbis cum Arianis confiteamur orthodoxi. Quamobrem obte- « stor Beatitudinem tuam per crucifixam mundi salutem, per homousian « Trinitatem, ut mihi epistolis tuis, sive tacendarum sive dicendarum « hypostaseon detur auctoritas ». — Et similem fluctuationem circa vocem φύσις, *natura*, observat Commentator Damasceni, apud Migne, Patr. gr. col. 593. Distingue ergo tempora, ne fallaris in lectione Patrum qui aetatem Synodi Chalcedonensis praecesserunt, eorum praesertim qui Nicaeno Concilio anteriores, vel eidem coaevi fuerunt.

manitatis duplex elementum invenitur, scilicet animalitas quae se habet ut materiale, et rationalitas quae se habet ut formale: ita simili quodam modo in ratione personae vel suppositi, subsistentia est elementum essentiale quidem, non tamen unicum, quia non habet ut sit forma suppositi proprie dicti, nisi in quantum distincto atque incommunicabili modo habetur. Atqui incommunicabilitas non clauditur ex vi vocis in nomine subsistentiae, de cuius intellectu non est nisi *affirmatio essendi in rerum natura, et negatio sustentationis in alio quocumque,* nam illa subsistere omnes dicunt, quae non in alio, sed in se exsistunt. Porro, etiamsi placeret asserere cum Caietano, vero inventore modorum substantialium (1), quod *subsistere* ex vi vocis importat etiam « quemdam naturalem entis modum cui naturaliter annexae sunt talis negatio « et talis affirmatio » (2), adhuc tamen non sequeretur incommunicabilitatem includi in nativa significatione vocis *subsistentia.* Nondum enim sequeretur, « entis modum cui naturaliter annexae sunt talis negatio et talis affirmatio », esse modum per quem incommunicabile ens redditur. Nam si de modo agitur, numquid forte non habet anima separata modum cui naturaliter annexa est negatio sustentationis in alio quocumque? Et tamen anima separata incommunicabilis non est. Nonne etiam intelligimus in natura divina, praecisione facta a personalibus relationibus, illud omne quod ad subsistentiae rationem potest pertinere? Indubitanter sane, cum ipsa sit de formali, si dicere fas est, subsistens subsistentiae perfectio, et tamen natura divina in sui ratione modum incommunicabilitatis non includit. Sit igitur notum, subsistentiae nomen, si propriam eius significationem spectes, non esse simpliciter convertibile cum nomine personae vel personalitatis.

Invenitur tamen hoc nomen apud antiquos Patres ampliatum ad standum pro hypostasi vel supposito, ut cum dicuntur esse in Deo subsistentiae tres (3). Sed nota bene quod in hac ampliata significatione, importat semper *in concreto* id quod incommunicabiliter exsistit in se. Nusquam vero sumitur

(1) Cf. Tiphanium, de hypostasi et persona, c. 40.

(2) Caiet. in 1am Part. q. 54, a. 1.

(3) Concil. Lateran. 1, apud Denzinger, n. 202.

in abstracto pro incommunicabilitate ipsa, vel formali eius principio. Nam ipsam rationem incommunicabilitatis vocare subsistentiam, abusus vocum est inducens confusionem in mysteriis Trinitatis et Incarnationis, quemadmodum evidentius etiam apparebit ubi de *quarta in Deo,* ut quidam aiunt, *subsistentia* nonnihil animadvertendum occurret. Nunc autem, post traditam significationem personae in communi, veniendum est ad significationem eius in divinis. De quo sit in primis sequens praeambula propositio.

### Thesis X.

(Art. 3).

**Nomen personae vere et proprie ponendum est in divinis.**

Quod nomen *persona (πρόσωπον)* convenienter ponatur in divinis, constat ex regulis fidei, puta symbolo Athanasiano, aliisque plurimis, ubi frequentissime adhibetur. Quod autem sit de numero eorum nominum quae *proprie* sunt Deo attribuenda, demonstrat S. Thomas in corp. art. ex principiis naturaliter notis.

Et re quidem vera, personae nomen specialiter fuit impositum substantiis individuis naturae intellectualis, quatenus propria suppositi perfectio, quae est esse per se et in se, excellentius in eis invenitur. Sunt enim dominae suorum actuum, ac per hoc, seipsas possident; praeterea, non in utilitatem alienam exsistunt, sed in proprium bonum propriamque beatitudinem; denique sunt subiectum iuris, utpote habentes facultatem moralem inviolabilem aliquid exigendi vel retinendi ut suum. Est ergo in eis perseitas excellentior, ratione cuius, ut dictum est, speciali nomine ad dignitatem pertinente designantur. Nunc autem manifestum est, in natura divina esse suppositum, quidquid nunc sit an dentur plura, vel unum tantum. Rursus manifestum est, excellentiam illam perseitatis quae in rationalibus suppositis attenditur, maxime in Deo inveniri. Ipse enim a se est, ultimus omnium finis exsistens et primum principium, propter quem sunt omnia, quique propter neminem est, cui demum omne ius competit in omnia, dum ipse erga nullum teneri vel obli-

gari potest. Evidens igitur est, personae nomen necnon et rationem propriam per prius Deo competere.

Ulterius vero considerandum est quod accipiendo personam divinam eo modo quo se haberet si per impossibile esset unica, semper quidem personae nomen de Deo et creaturis dictum foret analogum: non tamen analogaretur nominis ratio ex tot titulis ac nunc, accipiendo divinam personam prout nobis fide innotescit. Persona quippe, ut ostensum est superius, est subsistens distinctum in natura intellectuali. Si ergo in Deo unica esset persona, analogaretur profecto ratio personae divinae et creatae ex ea parte qua persona importat *subsistens*. Etenim subsistens dicitur in creatis id quod habet esse in se; in divinis vero importat id quod est suum esse; atqui non est, ut constat, eadem utrobique ratio subsistendi, tametsi perfectio significata per hoc quod est subsistere, utrique analogo proprie attribuatur. Sed non analogaretur ratio personae ex ea parte qua ponit *distinctum*, quia distinctio quae supposito propria est, haberetur in Deo ex ipsa formali unitate naturae seu essentiae absolutae, sicut in omnibus creatis substantiis separatis, puta in angelis. Nunc autem sumendo divinam personam prout per revelationem Trinitatis nobis innotuit, analogatur personae conceptus, non solum ex hoc quod dicit *subsistens*, sed etiam ex hoc quod dicit *distinctum*. Accipitur enim personalis distinctionis ratio ex aliquo quod non invenitur in constitutivis cuiuscumque personae creatae principiis, et quod naturalis philosophia nullatenus assequitur. Hinc necesse habet theologus inquirere significationem personae in speciali, quando ad divina contrahitur, et ad hoc pertinet sequens propositio.

## Thesis XI.

(Art. 4).

**Hoc nomen *persona* significat in divinis relationem per modum individuae substantiae, id est, relationem incommunicabilem qua subsistentem.**

Videretur tamen dicendum quod persona nullo modo significat in divinis relationem. Est enim quoddam absolutum, sicut apparet ex iis quae scribit Augustinus l. 7 de Trin. c. 6:

« Neque in hac Trinitate, ait, *cum dicimus personam Patris,* « *aliud dicimus quam substantiam Patris.* Quocirca, ut sub- « stantia Patris ipse Pater est, non quo Pater est, sed quo « est; ita et persona Patris, non aliud quam ipse Pater est. « Ad se quippe dicitur persona, non ad Filium vel Spiritum « Sanctum, sicut ad se dicitur Deus, et magnus, et bonus, « et iustus, et si quid aliud huiusmodi ».

In oppositum vero est quod si persona in divinis significaret substantiam, non esset melior ratio dicendi tres personas quam dicendi tres deos. Atqui, « tres deos aut dominos « dicere, catholica religione prohibemur ». Praeterea, omne nomen in divinis ex personis originem capiens, ad substantiam non pertinet. Sed nullum nomen ita capit originem ex personis sicut ipsum personae nomen. Ergo non pertinet ad substantiam, ac per consequens necesse est ut significet relationem. Praeterea, in nullo absoluto distinguitur Pater a Filio, sed solum in relatione; alias non simplex esset divinitas, nec Trinitas perfecta. Manifestum est autem quod Pater distinguitur a Filio in persona. Ergo rursus, persona in divinis non significat aliquid absolutum, sed relationem. Denique, ad quodcumque genus reducitur inferius, reducitur et superius. Sed sub hoc communi quod est divina persona, continetur Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Ergo, cum Pater significet *ad aliquid,* et persona similiter (1).

Vides ergo utrinque difficultatem, qui si sumas personam qua parte importat *distinctionem,* sic aperte militant rationes ultimo loco ex S. Thoma descriptae. Si autem sumas personam qua parte importat *subsistentiam*, sic occurrit ratio qua Augustinus permotus fuisse videtur. Nihil enim magis est absolutum quam subsistere, hoc est exsistere *in se.*

Hic autem obiter nota quam periculosa et ardua res agebatur, quando initio Ecclesiae a Conciliis et primis doctoribus recenseri debuerunt sub aliquo nomine communi tres illi distincti quos unum Deum esse, indubitata fide credimus: de hoc enim nomine penitus Scriptura silebat. Inquirebant enim haeretici: ecce tres dicitis, sed quid tres? Tria entia? Tres dii? Tres essentiae? Et responsum est: Tres personae. Vere in hoc aliquid admiratione dignum habetur, quandoquidem

(1) Ita fere S. Thom. in I, D. 23, q. 1, a. 3.

propriissimo nomine sic nominati sunt tres illi, ut postea ostendit Angelicus, tametsi vocabuli proprietas non ita videatur fuisse pluribus antiquis perspecta. Certe ipse Augustinus existimans personae nomen in divinis significare essentiam, non poterat reddere rationem pluralis numeri in quo adhibetur, nisi recurrendo ad arbitrariam accommodationem qua debuit uti Ecclesia, ne omnino taceremus interrogati quid tria, vel quid tres sint, quos tres esse veraciter confitemur, Patrem scilicet et Filium et Spiritum Sanctum. Sic enim scribit Augustinus l. 7 de Trin. c. 4-6: « Cum ergo « quaeritur quid tria, vel quid tres, conferimus nos ad inve- « niendum aliquod speciale vel generale nomen quo comple- « ctamur haec tria, neque occurrit animo, quia excedit supe- « reminentia divinitatis usitati eloquii facultatem. Cum enim « dicimus non eumdem esse Iacob qui est Abraham, Isaac « autem nec Abraham esse nec Iacob, tres utique fatemur, « Abraham, Isaac, et Iacob. Sed cum quaeritur quid tres, « respondemus tres homines.... Item cum dicimus equum « tuum non eum esse qui meus est, et tertium alicuius alte- « rius nec meum esse nec tuum, fatemur tres esse: et inter- « rogati quid tres, respondemus tres equos nomine speciali, « generali autem tria animalia.... Pater ergo et Filius et Spi- « ritus Sanctus, quoniam tres sunt, quaeramus quid tres « sint.... Si propterea dicimus tres personas, quia commune « est id quod persona est, cur non etiam tres deos dicimus? « Certe enim, quia Pater persona, et Filius persona, et Spi- « ritus Sanctus persona, ideo tres personae: quia ergo Pater « Deus, et Filius Deus, et Spiritus Sanctus Deus, cur non « tres dii? An quia Scriptura non dicit tres deos? Sed nec « personas alicubi Scripturam commemorare invenimus. An « licuit loquendi et disputandi necessitate tres personas di- « cere, non quia Scriptura dicit, sed quia Scriptura non con- « tradicit: si autem diceremus tres deos, contradiceret Scri- « ptura dicens: *Audi, Israel, Dominus Deus tuus Deus unus* « *est?* Cur ergo et tres essentias non licet dicere, quod simi- « liter Scriptura, sicut non dicit, ita nec contradicit?... Quid « igitur restat nisi ut fateamur loquendi necessitate parta « haec vocabula, cum opus esset copiosa disputatione adver- « sum insidias vel errores haereticorum? Cum enim conaretur « humana inopia loquendo proferre ad hominum sensus, quod

« in secretario mentis pro captu tenet de Domino Deo crea-« tore suo, timuit dicere tres essentias, ne intelligeretur in « illa summa aequalitate ulla diversitas. Rursus non esse tria « quaedam, non poterat dicere, quod Sabellius quia dixit, in « haeresim lapsus est. Quaesivit quid tria diceret, et dixit « substantias (hypostases) sive personas, quibus nominibus non « diversitatem intelligi voluit, sed singularitatem noluit: ut « non solum ibi unitas intelligatur ex eo quod dicitur una « essentia, sed et trinitas ex eo quod dicuntur tres substan-« tiae (hypostases) vel personae... Cur ergo non haec tria « simul unam personam dicimus sicut unam essentiam et « unum Deum, sed tres personas dicimus, cum tres Deos aut « tres essentias non dicamus, *nisi quia volumus vel unum ali-« quod vocabulum servire huic significationi qua intelligitur « Trinitas, ne omnino taceremus interrogati quid tres*, *cum tres « fateremur* ».

Haec late retuli, ut melius intelligatur quorsum tendant ea quae habet S. Thomas in praesenti cum dicit: « Quibus-« dam visum est quod hoc nomen *persona* simpliciter ex vir-« tute vocabuli essentiam significet in divinis, sicut hoc no-« men *Deus*, et hoc nomen *sapiens*. Sed propter instantiam « haereticorum est accommodatum ex ordinatione Concilii ut « possit poni pro relativis, et praecipue in plurali, vel cum « nomine partitivo, ut cum dicimus: *Tres personas*, vel: *Alia « est persona Patris, alia Filii*. In singulari vero potest sumi « pro absoluto et pro relativo ». Verum rationis insufficien-tiam animadvertens Angelicus, huic opinioni non acquiescit, et assumit demonstrandum qualiter ex propria vi sua *perso-nae nomen in divinis significat incommunicabilem relationem ut subsistentem*, adeoque non ex usu solum, sed ex vocabuli proprietate pluraliter praedicatur.

**Ad cuius evidentiam** observat quod hoc nomen *persona divina* se habet ad nomen *personae* in genere, sicut minus commune ad magis commune. Porro nomen minus commune importat in sua significatione quamdam determinationem quae in signi-ficatione magis communis non includitur. Si igitur persona communiter sumpta dicit *subsistens incommunicabile* in qua-cumque natura, nihil amplius determinando: ad hoc ut ha-beatur significatio *personae divinae* in speciali, videndum est quidnam illud sit quod in divinis incommunicabile est simul

et subsistens. Atqui hoc non est essentia, quia essentia divina est quidem de formali ipsum Esse subsistens, sed incommunicabilis non est. E contra, divina relatio habet primo incommunicabilitatem; insuper non distinguitur secundum rem a substantia, adeoque subsistit ipsa subsistentia quae est propria substantiae. Relinquitur ergo ut *persona divina* significet relationem incommunicabilem qua subsistentem.

Dixi *qua subsistentem*, quia persona divina non significat relationem per modum relationis seu formae. Sic enim relatio enuntiatur, non ut distinctum, sed ut distinguens, et cadit solum in obliquo in definitione vel quasi definitione divinae personae, quae est *hypostasis relatione* (puta paternitate vel filiatione) *distincta*. Et ideo, si persona significat in divinis relationem, significat eam prout per modum subsistentis individui enuntiatur, scilicet hoc nomine *Pater* vel *Filius*.

**Ad rationem igitur Augustini** dicendum quod si per nomen personae importaretur praecisive id quod est subsistens simpliciter et sine addito, sic sine dubio persona significaret in divinis substantiam sive essentiam absolutam. Illud enim quod ponit *ex propriis* subsistentiam (exsistentiam in se), est per definitionem ipsum absolutum; nam relatio *ex propriis* ponit solum esse ad alterum. Nunc autem nomen personae dicit indivisim id quod est simul et subsistens et distinctum. Quia ergo in divinis relatio habet subsistentiam a sua identitate cum substantia, substantia autem vicissim non habet a sua identitate cum relatione distinctionem sive incommunicabilitatem (1), sequitur quod in sola relatione verificatur coniunctim tam incommunicabilitas quam subsistentia. Quapropter personae nomen significat relationem, non essentiam.

(1) Ad huius rei intelligentiam notandum quod, relationem habere subsistentiam a sua identitate cum substantia, nihil aliud est quam relationem ratione huius identitatis consistere in se, salva sua formali ratione *ad alterum*. Sed substantiam habere incommunicabilitatem, hoc est distinctionem seu oppositionem relativam, a sua identitate cum relatione, nihil aliud foret quam substantiam non esse amplius substantiam, et mutari in *ad aliquid*. Quia ergo subsistentiam accipit relatio a substantia, salva manente formali ratione relationis; distinctionem autem relativam non potest accipere substantia a relatione, quin eo ipso pereat ratio eius: hinc est quod substantia non est incommunicabilis ex hoc quod est re idem cum relatione, sed relatio est subsistens ex hoc quod est re idem cum substantia.

quamvis significet relationem reduplicative in quantum est cum essentia absoluta realiter idem.

In forma ergo: Persona ad se dicitur, *dist.* Quoad modum significandi qui semper sumitur e creaturis, *conc.* Quoad rem significatam, *subdist.* Pro quanto semper significat id quod re saltem idem est cum absoluto, *conc.* Pro quanto non dicit id quod est formaliter relativum, iterum *subdist.* In creatis, in quibus non potest esse relatio subsistens, *conc.* In divinis, propter rationem oppositam, *neg.*

## COROLLARIUM

**In significatione personae divinae relatio ex propriis affert solum distinctionem et incommunicabilitatem, non autem subsistentiam. Hinc, si subsistentia sumatur pro eo a quo personae habent subsistere, sic una tantum in Deo subsistentia praedicanda est. Si autem sumatur secundum usum non infrequentem, pro hypostasi subsistente, sic tres subsistentiae concedi et possunt et debent. Quarta vero subsistentia nullo possibili sensu admittitur.**

Assertio est contra illos theologos quibus viam aperuit Caietanus, adstruentes tres subsistentias relativas, et unam absolutam quae tribus relativis condivisa, quarta efficitur (1). Et facile demonstratur, quia unum de duobus dicendum est: Vel relationes personales ex hoc quod relationes sunt habent subsistere, vel non sunt subsistentes nisi una eademque subsistentia essentiae divinae sive substantiae absolutae.

Atqui primus dicendi modus multiplicem continet repugnantiam. Nam cum subsistere idem sit ac exsistere *in se*, id quo subsistitur est evidentissime aliquid absolutum, prout absolutum condividitur contra *ad alterum*. Si ergo relationes subsistunt ex hoc quod relationes sunt, ponunt aliquid absolutum ex ipsa nota ad alterum, quod est contradictorium in terminis. Praeterea, si relationes personales subsistere habent ex hoc quod relationes sunt, ergo sicut opponuntur qua relationes, eodem pacto opponentur qua subsistentes. Et si opponuntur qua subsistentes, nulla amplius solutio relinquitur argumento desumpto ex principio identitatis comparatae (quae sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se), ut

(1) Suarez, de Trin. l. 3, c. 4.

ex disputatis in quaestione praecedenti liquet. Denique, si relationes qua tales habent subsistere, ergo alio subsistit Pater, alio Filius, alio Spiritus Sanctus, et alia est atque alia in singulis subsistentiae perfectio. Quo semel concesso, quomodo adhuc salventur ea quae de infinitate ac plenitudine perfectionis singularum personarum sunt necessario tenenda, revera non apparet.

Dicendum itaque est quod relationes personales subsistunt una eademque subsistentia essentiae absolutae. Quare, si sumitur subsistentia pro incommunicabili subsistente, sic sunt subsistentiae tres. Si pro eo quod ex sua formali ratione subsistentiam ponit, et ex sua reali identitate cum relationibus subsistentes eas reddit, sic est subsistentia una, a qua una tres relativi distincti, subsistentiae dicuntur et sunt. Nullo igitur modo connumeratur subsistentia essentiae cum subsistentia personalium relationum, ut iis placet qui quartam invenerunt.

Quaest. XXX-XXXI.

## DE NUMERO PERSONARUM, ET DE HIS QUAE NUMERUM CONSEQUUNTUR

Duplex erit in sequentibus quaestionibus modus observandus: unus ad scholasticam theologiam pertinens, alter ad positivam. Primo enim prosequenda de more expositio textus S. Thomae. Sed quia nunc versamur circa ipsam Trinitatis veritatem, ideo etiam declaranda venient praecipua Scripturae et primaevae Traditionis testimonia de fundamentali illo nostrae religionis dogmate. Cum autem conveniens huiusmodi declarationis locus sit in Quaest. 32, quae est de cognitione divinarum personarum, statim videndum qualiter veritas Trinitatis conclusionis instar fluat ex hactenus disputatis.

### Thesis XII.

(Quaest. 30. Art. 1-2).

**Ex antecedentibus concluditur esse in divinis plures personas consubstantiales, easdemque numero tres.**

In una assertione duae quaestiones S. Thomae coadunantur: primo utrum sint plures personae in divinis, secundo quot sint.

§ 1.

Contra ipsam personarum pluralitatem statim occurrit quod ad polytheismum omnino pertinere videtur; nam sicut plures personae humanae sunt plures homines, et plures personae angelicae plures angeli, ita plures personae divinae sunt necessario plures dii.

Praeterea, cum persona sit, non solum re, sed et ratione idem cum individua substantia, (nam definitio et definitum convertuntur), ergo plures personae sunt plures substantiae, et plures substantiae divinae sunt evidenter plures dii.

**Sed contra est** quod in Symbolo Athanasiano legitur: « Alia « est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti », et infra: « Sicut singillatim unamquamque personam Deum ac Domi- « num confiteri christiana veritate compellimur, ita tres deos « aut dominos dicere catholica religione prohibemur ». Ergo et personarum pluralitas et Dei unitas sunt simul fide tenenda.

Respondeo dicendum quod plures esse personas in divinis, evidentissime sequitur ex praemissis.

Dictum est enim quod persona in Deo significat relationem incommunicabilem qua subsistentem. Sed sunt in divinis subsistentes relationes inter se oppositae, ac per hoc distinctae et incommunicabiles, puta paternitas et filiatio. Ergo in Deo datur pluralitas personarum.

**Ad 1um** ergo dicendum quod nulla est consequentia a personis creatis ad divinas, quia personae creatae non sunt relativae. Unde semper redit solutio adhibita ubi de principio identitatis comparatae, hoc modo: Plures personae divinae essent plures dii, si illud quo personae sunt, esset idem re et ratione cum eo quo Deus sunt, *conc.* Si est idem re, sed non ratione, ita scilicet ut ratio personae constitutiva dicatur secundum relationem, et ratio deitatis secundum substantiam, *neg.* De quo etiam infra, Quaest. 39, a. 3.

**Ad 2um** vero dicendum quod *substantia* quae in definitione personae ponitur, non sumitur pro essentia seu natura, sed pro hypostasi, ut constat ex addito *individua*. Accipiendo autem substantiam pro hypostasi, verum est quod plures personae divinae sunt plures substantiae, hoc est plures hypostases, quin sequatur inde deorum pluralitas, ut mox dictum

est. Nos tamen, « non consuevimus dicere tres substantias, « ne intelligerentur tres essentiae, *propter nominis aequivoca-* « *tionem* » (1).

Sequitur de ternario numero personarum.

## § 2.

Contra ternarium numerum personarum, in primis occurrit quod persona in Deo significat relationem. Sed sunt in divinis quatuor relationes reales, ut constat ex dictis in superioribus, *paternitas* videlicet, *filiatio*, *spiratio*, et *processio*. Ergo etiam quatuor personae.

Sed si ad hoc dicatur quod persona non significat nisi relationem incommunicabilem, et quod non omnes quatuor relationes sunt incommunicabiles: tunc nonnisi duae personae videntur praedicandae. Incommunicabilitas enim in relationibus divinis non habetur nisi secundum reciprocam oppositionem originis. Sed relationes paternitatis et filiationis nullatenus opponuntur duabus aliis, spirationis et processionis. Ergo primum binarium cum altero secundum rem identificetur necesse est, ita ut sit Pater paternitatem habens simul cum spiratione, et Filius filiationem habens simul cum processione.

Sed si ad hoc respondeatur quod principium processionis amoris debet esse uterque terminus processionis intelligibilis, quatenus oportet ut spiratio sit tum Patri tum Filio communis, (ex quo fit ut Pater et Filius, licet qua tales non dicant relativam oppositionem ad Spiritum Sanctum, hanc tamen oppositionem habeant ratione spirationis cum qua identificantur), adhuc non quiescit animus. Si enim Pater et Filius habent realem distinctionem a Spiritu Sancto ex reali iden-

(1) S. Thom. hic, art. 1 ad 1um. Observanda omnino est haec nominis *substantiae* aequivocatio. Nunc enim non amplius sumitur eodem sensu substantia ac supra, quando relatio in divinis condividebatur ab ea, tamquam conceptu et ratione distincta. Non iam pro eo solo, cuius est ex nota sibi propria, i. e. ex sua formali ratione, esse in se, sive subsistere. Sed sumitur pro subsistente quocumque modo, etiamsi hoc quod est subsistere, non competat ei formaliter ex propria nota, sed solum ex reali identitate cum absoluto, prout dictum est in corollario ad thesim praecedentem.

titate cum spiratione quae per se relationi processionis opponitur, cur non eodem iure dicenda erit essentia accipere realem distinctionem a Filio propter realem identitatem cum paternitate quae per se opponitur filiationi?

Sic igitur, nulla ratione videtur posse adstrui ex praemissis, tres esse in divinis hypostases sive personas.

**Ad huius itaque rei elucidationem** considerandum est, tot dari in Deo personas, quot dantur relativi incommunicabiliter subsistentes. Atqui isti sunt tres. Maior constat ex dictis de significatione personae in divinis *(Quaest. 29)*. Minor demonstratur, tum ex hoc quod sunt in divinis duo procedentes, unus secundum intellectum, alter secundum voluntatem *(Quaest. 27)*; tum ex hoc quod omnis distinctionis ratio removeri debet, ea tantum excepta quae in relativa originis oppositione consistit *(Quaest. 28)*.

Etenim primo, cum processio quae est secundum intellectum non praeexigat illam quae est secundum voluntatem, sed vice versa: iam ambae relationes quae ad intelligibilem processionem pertinent, paternitas scilicet et filiatio, ita sunt inter se oppositae, ut neutra earum communis esse possit duobus terminis alterius cuiusdam processionis praesuppositae. Sunt igitur ambae incommunicabiles pluribus, ac per hoc, individuales. Unde *paternitas* subsistens est persona Patris, et *filiatio* subsistens est persona Filii.

Nunc, aliae duae relationes processionis amoris sunt quidem sibi invicem oppositae, sed ipsae oppositionem non habent nec ad paternitatem nec ad filiationem. Impossibile igitur est ut faciant duas alias personas praeter Patrem et Filium, cum non esset unde istae duae personae duabus primis relative opponerentur, et ab eisdem distinguerentur. At vero necesse est ut Amor procedens originetur a processione quae est secundum intellectum, quemadmodum exigit naturalis habitudo intellectus ad voluntatem, et ideo relatio *spirationis* debet esse Patri Filioque communis. Non autem esse potest quod opposita *processionis* relatio sit in eodem supposito in quo est spiratio. Relinquitur ergo ut haec ipsa relatio processionis sit tertia relatio individua, distinctam Spiritus Sancti personam constituens. Atque hoc modo, ex quatuor relationibus divinis, una est duobus communis, tres vero sunt incommunicabiles, ac per hoc, personales: quod est esse tres personas, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum.

**Ad 1um** ergo patet solutio ex dictis.

**Ad 2um** dicendum quod etsi relationes secundae processionis non habeant ex sese oppositionem relativam ad duas priores, tamen ex hoc ipso quod in processione amoris relatio principii identificatur cum duobus terminis processionis intellectus, opposita relatio Amoris procedentis nequit esse in quolibet eorum, et tertiam necessario personam constituit. Est autem impossibile quod relatio spirationis sit in solo Patre, et relatio processionis in Filio, quia sic non esset in divinis nisi unus procedens, scilicet Filius, qui alio nomine diceretur Spiritus Sanctus : et hoc est contra praedicta in Quaest. 27. Sed ne ipsa quidem salvaretur *ratio* spirationis, quandoquidem oportet ut ad principium processionis amoris pertineat verbum conceptum de amabili.

**Ad 3um** denique dicendum quod in reali indentitate salvae manent formales rationes eorum quae identificantur. Formalis autem ratio substantiae divinae repugnat cuicumque oppositioni relativae ad alterum, quia substantia divina ponit rem absolutam, sed et nequit esse relationis accidentalis subiectum. Unde nec ex sese refertur, nec per aliud referri potest. Non ergo consequitur oppositionem ad Filium propter realem sui identitatem cum paternitate. At vero relativus qua talis habet oppositionem ad correlativum, et oppositio ad unum non impedit oppositionem ad secundum. Quare Pater et Filius qui paternitate et filiatione ad se invicem referuntur, rursus per communem spirationem referuntur ad Spiritum Sanctum, a quo ex consequenti necessario distinguuntur.

Hinc vides omnia reduci ad unum hoc principium quod superius ex Florentino recitatum est : nullam in divinis esse distinctionem, ubi non obviat relationis oppositio ; ex quo quidem principio sumenda est responsio ad omnes instantias quae in hac materia fieri solent. Si enim exempli gratia dicatur quod Spiritus Sanctus, utpote habens infinitam bonitatem Patris, debet sicut Pater producere divinam personam, et illa aliam, et sic in infinitum, (ex quo sequeretur fore in Deo personas numero infinitas), responde cum S. Thoma, hic, art. 2 ad 4um : « Una et eadem bonitas Patris est et Spi-
« ritus Sancti. Neque etiam est distinctio nisi per relationes
« personarum. Unde bonitas convenit Spiritui Sancto quasi
« habita ab alio, Patri autem sicut a quo communicatur al-

« teri. Oppositio autem relationis non permittit ut cum re-« latione Spiritus Sancti sit relatio principii respectu divinae « personae, quia ipse procedit ab aliis personis quae in di-« vinis esse possunt ». Paucis: Ex hoc ipso quod relatio Spiritus Sancti opponitur relationi Spiratoris quae tam in Patre est quam in Filio, sequitur quod Spiritus Sanctus, sicut non potest esse filius, ita nec pater, nec spirator. Impossibile igitur est ut sit principium in divinis, quia in divinis non datur alia processio praeter illas duas superius assignatas, quae sunt generatio et spiratio. Neque hinc concludas imperfectiorem esse Spiritum Sanctum; sic enim mutaretur *quid* in *ad aliquid*, ut infra dicetur, Q. 42. Sed hoc solum concludere licet, eamdem esse perfectionem in Patre et Spiritu Sancto cum alia relatione.

Et de numero personarum hactenus. Ne autem confundatur numerus qui de Deo praedicatur cum numero praedicamentali qui est species quantitatis, statim apponenda est sequens assertio.

## Thesis XIII.

(Art. 3).

**Termini numerales nihil aliud ponunt in divinis quam ipsas personas de quibus dicuntur, simul cum indivisione circa unamquamque earum.**

Videretur potius dicendum quod termini numerales nihil omnino ponunt in divinis. Sicut enim in Deo nihil est prius aut posterius, ita nihil maius aut minus. Sed ubicumque est numerus secundum rem, ibi necesse est esse maius et minus, quia tria sunt plus quam duo, et duo plus quam unum.

Praeterea, numerus est multitudo mensurata per unum. Sed in Deo nihil potest esse mensuratum. Ergo in Deo secundum rem nullus numerus esse potest, et sic oportet ut termini numerales nihil omnino ponant in ipso.

**Sed contra est** quod numerus sequitur divisionem sive distinctionem. Si ergo numerus in divinis non diceret aliquid reale, nulla esset ibi realis distinctio, quod est haeresis Sabellii.

**Respondeo itaque dicendum** quod numerus constat unitatibus, et ideo pro duplici acceptione unitatis, dupliciter sumitur

multitudo et numerus. Unitas quippe sumitur primo *transcendentaliter*, prout convertitur cum ente, cui addit solum negationem divisionis, « et sic huiusmodi unum et ponit aliquid in quantum in suo intellectu includit ens, et dicitur remotive quantum ad id quod superaddit enti » (1). Sed alio modo unitas sumitur secundum quod est *in praedicamento quantitatis*, ubi consequitur divisionem quanti, estque principium numeri quem arithmeticus considerat, et huiusmodi unum « superaddit enti aliquid de genere mensurae, « et similiter numerus cuius est principium » (2). Cum ergo nulla conditio rerum quantitativarum possit attribui Deo aut alicui substantiae spirituali: sequitur quod unum et numerus quae in genere quantitatis continentur, non dicuntur de Deo et aliis incorporeis, sed solum unum transcendentaliter dictum, et multitudo ei correspondens. Ideo termini numerales in divinis important quidem et ponunt personas, sed nihil addunt ultra, nisi duplicem negationem: negationem identitatis uniuscuiusque cum aliis, et negationem divisionis uniuscuiusque in semetipsa.

**Ad 1um** ergo praeobservandum quod in praesenti non debet esse sermo *de numero abstracto quo nos numeramus,* sicut cum dico absolute: unum, duo, tria. Nam numerus ille qui non est nisi in mente nostra, semper servat modum numeri praedicamentalis seu arithmetici, in quo sunt partes et summa et totum. Et hoc nihil ad rem, quia nihil sequitur nisi pertinens ad nostrum modum intelligendi, qui nequaquam nunc in quaestione est.

Sermo igitur esse debet *de numero qui est in rebus numeratis,* et in casu, in personis divinis. Et tunc dico quod si per hoc quod ais, tres personas esse plus quam duas vel unam, intendis quod duae vel una non sunt *tot quot* tres, id est, non constituunt eumdem personarum numerum, sic verum est. Si autem intendis quod duae vel una non sunt *tantum quantum* tres, sic verum esset si numerus ibi foret praedicamentalis, addens quantitatem quantitati. Sed negatur suppositum.

Urges tamen dicens: Atqui tres personae semper essent quid maius quam duae vel una, sin minus in quantitate arithmetica

(1) S. Thom. Quodl. 10, q. 1, a. 1, in corp.

(2) Ibid.

quae locum hic non habet, at certe in quantitate perfectionis. Sed hoc etiam concederem, si distinctio personarum foret secundum rem absolutam; minime vero, si est solum secundum relationes, quarum omnes et singulae perfectae sunt una eademque perfectione absoluti. Et eodem quoque modo responderi deberet obiicienti quod numerus in Deo foret necessario numerus infinitorum, cum tamen philosophi evidenter demonstrent, infinitum nonnisi unicum esse posse. Re enim vera, philosophi demonstrant impossibilitatem plurium infinitorum, quae inter se distinguerentur et opponerentur per hoc ipsum quod est ratio perfectionis et infinitatis, essentque idcirco infinita alia et alia infinitate. De pluribus vero infinitis *relativis*, quae distinguerentur solum secundum mutuum *esse ad*, et pro tanto infinita forent eadem infinitate unius absoluti, philosophi quidem nihil sciunt, sed nec etiam aliquid demonstrant.

At nondum quiescit animus, quia quocumque modo sumatur numerus ille quem in Deo ponit fides Trinitatis, (pro numero non arithmetico, sed transcendentali: pro numero non absolutorum, sed relativorum): adhuc tamen, numerus qua numerus, vel infinitus dicetur, vel finitus. Si finitus, ergo aliquid finitum in Deo. Si infinitus, ergo infinitum dicere debebo, cuius tam cito finem invenio, cum dixi: unus, duo, tres.

Ad hoc igitur tandem respondeo, quod negationes quas numerus ille addit supra res numeratas, et per quas in ratione numeri formaliter constituitur, nec finitatis nec infinitatis appellationem suscipiunt. Numerum ergo, formaliter qua talem, Deo convenientem, potius quam finitum vel infinitum, rectius *determinatum* dices: determinatum, inquam, non determinatione limitationis, sed potius determinatione distinctionis ab omni numero qui non sit relationum subsistentium: eodem scilicet pacto quo unitas Dei, formaliter qua unitas, nec finita est, nec infinita, sed determinata determinatione distinctionis ab omni unitate quae non sit ipsius Esse subsistentis. Et de his confer S. Thomam, Quodl. 7, a. 6.

**Ad 2um** dicendum quod numerus qui definitur *multitudo mensurata per unum*, proprie loquendo, non est nisi numerus praedicamentalis, ad cuius modum necesse habemus concipere et numerum transcendentalem, eo quod « cognitio in-

« tellectiva in nobis sumit principium a phantasia et sensu, « quae ultra continuum se non extendunt » (1). Et ideo non sequitur quod sit in Deo aliquid mensuratum, sed quod pluralitatem quae in eo est, apprehendimus nos per modum mensurati.

**Nota tandem** cum S. Thoma, art. 4, quod si in Deo est numerus personarum, eo ipso personae nomen commune est in divinis. Sed non est commune sicut genus vel species, tum quia ne in creatis quidem notio personae generica est aut specifica, tum quia omne universale est in suis inferioribus secundum aliud et aliud esse ; in Deo autem unum est esse trium personarum. Quare communitas nominis *persona* est sicut communitas individui vage accepti, prout non dicit hanc vel illam rationem individuationis, sed individuationem tantum in generali, sive aliquem modum exsistendi incommunicabiliter, non determinando quis ille sit unicuique specialis ac proprius.

## Thesis XIV.

### (Quaest. 31).

**Recte a Sacris Doctoribus nomen Trinitatis fuit impositum ad significandum numerum personarum unius essentiae. — Recte etiam dicitur alius a Patre Filius, non tamen aliud ; distinctus etiam, sed non alienus, non differens, non diversus. — Denique dictio exclusiva « solus », categorematice sumpta, nunquam debet adiungi alicui termino in divinis ; syncategorematice autem accepta, quando praedicatum est essentiale, termino quidem essentiali recte adiungitur, non autem termino personali, nisi locutione omnino impropria et exponenda.**

Quaestio integra est de iis quae consequuntur unitatem et pluralitatem, quod attinet ad loquendi modos, ut in omnibus servetur forma sanorum verborum quam commendat Apostolus, 2 Tim. I-13.

### (Art. 1).

Ubicumque determinatus habetur numerus personarum, convenienter imponitur nomen hunc numerum significans. Sed

(1) S. Thom. de Pot. q. 10, a. 4.

in Deo est determinatus numerus personarum, scilicet ternarius; et hunc determinatum numerum significat *Trinitas,* quasi *tres* (scilicet personae) *in unitate* (scilicet essentiae). Ergo convenienter impositum est nomen Trinitatis.

In responsionibus ad obiecta notabis quomodo nomen *Trinitas* non significat in recto substantiam, nec etiam relationes qua tales, sed numerum relationum personas constituentium, connotando simul substantiae unitatem, ac per hoc, partim convenit cum nomine collectivo, et partim ab eo differt. Verum super omnia animadvertes quid distet inter nomen *Trinitatis* et nomen *triplicitatis* quo nunquam utendum est in divinis. Triplicitas enim non est nata significare determinatum numerum personarum consubstantialium, sed significat speciem inaequalis proportionis, et ideo dicitur in Concilio Toletano XI: « Haec est Sanctae Trinitatis relata narratio, « *quae non triplex,* sed Trinitas et dici et credi debet » (1). Observandum tamen est quod quandoque sumitur *duplex* vel *triplex* pro eo quod est *duo* vel *tres:* quo sensu nonnunquam dicimus duplicem esse processionem in Deo, intendentes ponere processiones duas. Quare sicubi inveniatur triplex persona vel personalitas, locutio est benigne interpretanda. Nusquam tamen dices triplicem Deum, ut patet. E contra, optime dicitur Deus trinus, vel Deitas trina, ut in hymno ecclesiastico : « Te, trina Deitas unaque, poscimus ». Ratio est quia per nomen adiectivum *trinus* denominatur unitas quae est trium vel in tribus, et ideo Deitas trina idem est ac Deitas trium seu in tribus exsistens, secundum quod natura aliqua dicitur esse suorum suppositorum, vel etiam in suis suppositis.

(Art. 2).

Convenienter dicimus Filium esse *alium* a Patre, quia est distincta hypostasis, et nomen *alius* in masculino solam importat distinctionem suppositi. Non tamen dici potest *aliud,* quia in neutro significatur diversitas essentiae seu quidditatis. Unde Concilium Lateranense IV, cap. *Damnamus:* « Licet « igitur alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus,

(1) Denzinger, n. 225.

« non tamen aliud. Sed id quod est Pater, est Filius, et Spiri« tus Sanctus idem omnino, ut secundum orthodoxam et catho« licam fidem consubstantiales esse credantur » (1). Et haec quidem obvia sunt satis, sicut et caetera in hoc articulo contenta, nisi forte mirum alicui videatur quod S. Thomas in corpore, inter varia nomina quae in divinis vitanda esse docet, recenseat etiam ista : *singularis* et *unicus*. Verum nota cum Sylvio, quod si quis singularem et unicum Deum diceret, non pluralitatem personarum negans, sed Deitatis unitatem significare volens, non esset reprehendendus. Quaedam enim ex recensitis nominibus fuerunt a SS. Patribus evitata, non tam propter repugnantiam significationis ipsorum nominum, quam propter abusum haereticorum, adeoque errore sublato, sine inconvenienti adhibentur. Hinc est quod singularitatem deitatis et unitatem singularem legimus in Synodo VI, act. 11. Ita fere praelaudatus Sylvius in comment. q. 31, a. 2.

(Art. 3-4).

Dictio *solus* categorematice sumitur, quando absolute enuntiatur loco praedicati, et tunc ponit solitudinem in eo cui attribuitur. Manifestum igitur est quod hoc modo non debet adiungi alicui termino in divinis, sive terminus significet essentiam sive personam, ut si diceres: *Deus est solus,* vel : *Pater est solus*. Sic enim excluderetur consortium personarum, et poneretur in Deo solitudo, quod est contra fidem Trinitatis (2). Eadem autem dictio sumitur syncategorematice, quando non absolute effertur, sed adiungitur vel subiecto vel praedicato ad removenda alia subiecta a consortio praedicati, sicut cum dico : *solus Petrus scribit*. Quare, si praedicatum significet aliquid essentiale seu commune in divinis,

(1) Ibid. n. 858.

(2) « Licet angeli et animae sanctae semper sint cum Deo, tamen *si* « *non esset pluralitas personarum in divinis*, sequeretur quod Deus esset so« lus vel solitarius. Non enim tollitur solitudo per associationem alicuius « quod est extraneae naturae; dicitur enim aliquis solus esse in horto, « quamvis sint ibi multae plantae et animalia. Et similiter diceretur Deus « esse solus vel solitarius, angelis et hominibus cum eo exsistentibus, *si* « *non essent in divinis personae plures* ». S. Thom. hic, q. 31, a. 3 ad 1um.

recte adiungitur dictio illa *solus* termino pariter essentiali, ut si dicam: *Solus Deus est aeternus,* vel: *Deus est solus immensus, solus omnipotens, solus altissimus.* Sic enim non ponitur solitudo in Deo, sed significatur quod praedicatum non convenit alicui qui Deus non sit.

Sed ulterius inquiritur an possit adiungi termino personali, quando praedicatum est essentiale. Dico, quando praedicatum est essentiale, nam si praedicatum significet relationem, manifestum per se est, propositionem fore veram aut falsam, prout relatio convenit soli personae cui attribuitur, vel non. Erit itaque manifeste vera ista: *Solus Pater est generans, solus Filius est genitus;* manifeste falsa ista: *Solus Pater est spirans.* Difficultas ergo procedit tantum de dictione *solus* adiuncta termino personali, quando praedicatum est essentiale. Dicendum autem quod simpliciter loquendo, non est ullatenus concedenda propositio, puta: *solus Pater est Deus*, quia proprie exposita reddit hunc sensum: nullus alius praeter Patrem est verus Deus, qui sensus est falsus et haereticus. Attende tamen quomodo non idem sit dicere: *Pater solus est verus Deus*, vel dicere: *Pater est solus verus Deus.* In primo enim, *solus* afficit terminum personalem; in secundo terminum essentialem, et sensus est: Pater est illa Deitas praeter quam nulla alia vera Deitas est: qui sensus orthodoxus et catholicus est. Et hoc modo explicabis textum Ioannis XVII-3, ubi *solus* adiungitur termino essentiali *Deum,* non autem termino personali *te*, sicut apparet ex graeco: *Ἵνα γινώσκουσίν σε, τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν,* id est, ut cognoscant te, qui es solus verus Deus.

**Sequitur** iam quaestio de divinarum personarum cognitione, in qua, ut dictum est, convenienter interponetur exegetica simul et historica expositio revelationis huius mysterii.

## Quaest. XXXII.

## DE DIVINARUM PERSONARUM COGNITIONE

Tria sunt quae in praesenti veniunt declaranda: *primo*, an per naturale lumen rationis sit Trinitas demonstrabilis; *secundo*, quomodo facta sit huius mysterii revelatio; *tertio*, quibus notionibus distinctio uniuscuiusque personae a duabus aliis nobis innotescat.

### Thesis XV.

(Art. 1).

**Per rationem naturalem cognosci non possunt de Deo ea quae pertinent ad Trinitatem personarum.**

Videretur tamen Trinitatis veritas sola ratione naturali demonstrabilis. Dicit enim Richardus a S. Victore l. 1 de Trin. c. 4: « Erit itaque intentionis nostrae in hoc opere, ad « ea quae credimus non modo probabiles, verum etiam ne- « cessarias rationes adducere, et fidei nostrae documenta ve- « ritatis enodatione et explanatione condire. Credo namque « sine dubio quoniam ad quorumlibet explanationem quae « necesse est esse, non modo probabilia, imo etiam necessaria « argumenta non deesse, quamvis illa interim contingat no- « stram industriam latere ».

Praeterea Augustinus reprehendit philosophos Platonicos ex hoc quod cum Trinitatem invenerint, incarnationem Filii Dei credere renuunt: « Praedicas, inquit alloquens Porphy- « rium (1), Patrem et eius Filium..., et horum medium quem « putamus te dicere Spiritum Sanctum, et more vestro ap- « pellas tres deos. Ubi, etsi verbis indisciplinatis utimini, vi- « detis tamen qualitercumque, et quasi per quaedam tenuis « imaginationis umbracula, quo nitendum sit. Sed incarnatio- « nem incommutabilis Filii Dei qua salvamur, ut ad illa quae « credimus vel ex quantulacumque parte intelligimus, venire « possimus, non vultis agnoscere. Itaque videtis utcumque, « etsi de longinquo, etsi acie caligante, patriam in qua ma- « nendum est, sed viam qua eundum est non tenetis ».

Denique, est in nobis hominibus imago Trinitatis, in irrationalibus vero similitudo vestigii, ut suo loco dicetur. Sed ex cognitione imaginis potest naturalis ratio ascendere ad cognitionem prototypi. Ergo Trinitas personarum est naturaliter cognoscibilis per communem viam qua ab effectibus creatis ad causam primam ascenditur.

**Sed contra est** quod dicit Damascenus de fide orth. l. 1, c. 2: « Quomodo Deus ex Deo genitus sit vel processerit, aut qua

(1) De Civ. Dei, l. 10, c. 29.

« ratione Unigenitus Filius ac Deus sese exinaniens ex virgi-« neis sanguinibus homo factus sit.., haec sane nec scimus « nec dicere possumus. Fieri ergo nequit ut praeter illa quae « divinitus a sacrosanctis Veteris ac Novi Testamenti oraculis « enuntiata sunt aut dicta aut patefacta, quidquam loquamur, « aut omnino cogitatu assequamur ».

Primum igitur argumentum sit ex regula fidei, nempe ex eo quod nuperrime etiam fuit a Vaticano definitum, ubi docet, nobis proponi (praeter ea ad quae naturalis ratio pertingere potest) credenda mysteria in Deo abscondita, quae nisi revelata divinitus, innotescere omnino non possunt (1). Et sumitur aperte ex Apostolo ad Heb. XI-1, ubi fides dicitur argumentum non apparentium, hoc est firma convictio eorum quae non apparent. Unde haec semper fuit persuasio in Ecclesia Dei, quod ea quae constituunt primarium ac principale fidei christianae obiectum, pervia rationi nequaquam esse possunt. Atqui inter omnia quae fides docet, nihil tam altum, nihil tam absconditum et profundum sicut divinarum Trinitas personarum. Ergo vel nullum datur in fide christiana proprie dictum mysterium, (et hoc est haereticum), vel certe dicendum est Trinitatem esse omnino supra rationem, et nullis philosophicis argumentis posse demonstrari. Et confirmatur ex Matth. XI-27 : « Et nemo novit Filium nisi Pater, neque « Patrem quis novit nisi Filius, et cui voluerit Filius reve-« lare ». Item ex 1 Cor. II, 10-11: « Nobis autem revelavit « Deus per Spiritum suum; Spiritus enim omnia scrutatur, « etiam profunda Dei. Quis enim hominum scit quae sunt homi-« nis nisi spiritus hominis qui in ipso est? Ita et quae Dei « sunt, nemo cognovit nisi Spiritus Dei ».

Aliud argumentum hinc sumitur, quod homo per rationem naturalem pervenire non potest in cognitionem Dei nisi ex creaturis. Dupliciter autem per viam creaturarum aliquid de Deo cognoscitur. Primo quidem directe, per demonstrationem a posteriori qua ab effectibus ascenditur ad causam. Deinde vero quasi indirecte, quatenus ex una ratione in Deo per creaturas praecognita, procedimus ad demonstranda caetera attributa quae logico nexu cum ea connectuntur. Primo modo, ex hoc quod exsistant entia contingentia, concluditur exsi-

(1) Vatic. Const. *Dei Filius*, cap. 3 et can. 1.

stere causam incausatam, habentem eminenter omnes perfectiones suorum effectuum. Secundo modo, ex hoc quod Deus sit incausatus, deducitur ipsum esse simplicissimum, aeternum, infinitum, unum, etc., et non relinquitur alius naturalis modus cognitionis divinorum. Atqui nec primo nec secundo modo innotescere potest Trinitas personarum. Non primo, quia relationes quibus constituuntur personae, non sunt de formali aliquid effectivum ad extra, sed respectus ad intra, et ideo effectus creati directe nos ducunt in solam cognitionem intellectus et voluntatis, per quae Deus cuncta creat atque administrat; intellectus autem et voluntas pertinent ad essentiae unitatem. Nec etiam secundo modo aliquid est de Trinitate cognoscibile, quia relationum exsistentia non connectitur *quoad nos* cum ratione infinitae perfectionis quam oportet in primo rerum principio confiteri. Restat ergo ut dicatur Trinitatis veritas simpliciter abscondita, pro quanto nec potest per naturale lumen rationis inveniri omnino, nec aliunde tradita ac suscepta demonstrari.

Tertium denique argumentum est ex manifesta inanitate rationum quae unquam proponi potuerunt. Ubi nota illud quod sapienter dixit S. Thomas in praesenti, quod etiam in aliis mysteriis et rebus ad religionem pertinentibus eodem iure applicatur: « Qui probare nititur, inquit, Trinitatem per« sonarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat. Primo « quidem quantum ad dignitatem ipsius fidei, quae est ut sit « de rebus quae rationem humanam excedunt... Secundo quan« tum ad utilitatem trahendi alios ad fidem. Cum enim ali« quis ad probandam fidem inducit rationes quae non sunt « cogentes, *cedit in irrisionem infidelium; credunt enim quod « huiusmodi rationibus innitamur, et propter eas credamus* ». Et re quidem vera, penitus futilia sunt argumenta quae unquam ad Trinitatis demonstrationem fuerunt adinventa. Exempli causa, cum arguitur ex infinitate divinae bonitatis quae seipsam infinite communicare debet in processione divinarum personarum, iuxta tritum axioma: *Bonum diffusivum sui*, certe nihil efficitur, praetereaque nihil. Bonum enim dicitur esse sui diffusivum in ordine causae finalis primum, deinde vero efficientis, pro quanto allicit et movet voluntatem tum ad volendum tum ad exsequendum sui communicationem ac veluti extensionem. Ex dicto igitur axiomate

sequitur tantum quod convenit Deo communicare se creaturis, efficiendo eas suae perfectionis participes. Sed nequaquam sequitur communicatio ad intra, quae cum longe alterius rationis sit (consistit enim tota in relationibus originis), non ea communicatio est quam nos intelligimus ad rationem boni pertinere. « Similiter etiam quod dicitur, quod sine consortio « non potest esse iucunda possessio alicuius boni, locum habet « quando in una persona non invenitur perfecta bonitas; « unde indiget ad plenam iucunditatis bonitatem bono ali- « cuius alterius consociati sibi ». Sed haec applicationem non habent in Deo, et sic contingit in aliis eiusmodi (1).

**Ad 1um** ergo dicendum quod auctoritas Richardi non cogit. Unde si solum intendit dicere quod ad quamcumque explanationem veritatis non desunt necessaria argumenta facientia saltem evidentiam credibilitatis, vel ostendentia fidem rationi non evidenter repugnare, verum dixit, et est recipiendus. Sin autem aliquid amplius sibi velit, non est omnino admittendus, quia assertio, ut sonat, esset pura negatio mysteriorum.

**Ad 2um** dicendum quod Neoplatonici ad quos loquitur Augustinus, revelationem christianam cognoscebant, eamque corrumpendo adaptaverant placitis suae scholae.

**Ad 3um** denique dicendum quod etsi mentes creatae prae se ferant quamdam Dei imaginem, etiam quantum ad propria personarum, idque ratione intranearum processionum quae in eis inveniuntur secundum operationes intellectus et voluntatis, tamen ante revelationem haec similitudo non est nota quoad nos, eo quod « in Deo idem est intellectus et intelle- « ctum, et ideo non oportet quod ex hoc quod intelligit, po-

(1) Observatione digna est distinctio quam S. Thomas in resp. ad 2um facit inter rationem *quae sufficienter probat aliquam radicem*, et rationem *quae solum radici iam positae ostendit congruere consequentes effectus*. Sic in hodierna physica, multa traduntur systemata quibus congruunt leges certissimae, sed forte, alio systemate posito, congruerent similiter. Ideo leges illae seu constantium factorum coordinationes non iure afferrentur ut demonstrativae systematis, sed solum, systemate aliunde supposito, recte ostenduntur ei convenire. Et simile est de variis rationibus quae nonnunquam inveniuntur circa dogma Trinitatis personarum. Si ut demonstrativae proponuntur, sic nihil valent. Si autem ut aliquo modo congruentes veritati aliunde suppositae, sic possunt sustineri.

« natur in eo aliquid conceptum, realiter distinctum ab ipso, « sicut est in nobis » (1). Si autem naturaliter ignotum nobis est quod intraneae emanationes verbi et amoris in anima aliqualiter adumbrant processiones aeternas, constat nullam ibi esse viam perveniendi per rationis lumen ad cognitionem Trinitatis.

Cum ergo Trinitas ratione humana nullatenus cognosci possit, necessarium fuit ut per divinam revelationem nobis notificaretur. In eo enim statu in quo nos divina bonitas posuit, oportuit nos de hoc altissimo mysterio instrui ob duas potissimum rationes. Primo, ad recte sentiendum de Incarnationis mysterio in quo salus humani generis continetur, nam absque divinarum cognitione personarum non poterat convenienter innotescere incarnatio. Secundo, quia cum finis humanae vitae sit supernaturalis beatitudo consistens in plena cognitione divinorum, « necessarium est ad humanam vitam « in beatitudinem dirigendam, statim in principio fidem ha- « bere divinorum quae plene cognoscenda exspectantur in « ultima perfectione humana » (2).

Igitur videndum nunc est qualiter facta sit Trinitatis revelatio.

## Thesis XVI.

**Trinitas personarum in libris Veteris Testamenti multipliciter insinuata invenitur, sed sub quodam velamine mysterii, et ideo antiquitus communi fidei populi Dei nondum erat proposita. In Scriptura autem Novi Testamenti, necnon et in universali Ecclesiae praedicatione inde ab origine, clare et explicite continetur.**

De explicatione articulorum fidei ab initio mundi usque nunc, disserens S. Thomas ait: « Ita se habent in doctrina « fidei articuli fidei, sicut principia per se nota in doctrina « quae per rationem naturalem habetur; in quibus principiis « ordo quidam invenitur, ut quaedam in aliis implicite con- « tineantur... Et similiter omnes articuli implicite continentur « in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur Deus

(1) S. Thom. in Boet. de Trin. q. 1, a. 4, ad 6um.
(2) S. Thom. in Boet. de Trin. ubi supra.

« esse, et providentiam habere circa hominum salutem, se-
« cundum illud ad Heb. XI-6: *Accedentem ad Deum oportet*
« *credere quia est, et quod inquirentibus se remunerator sit.* In
« esse enim divino includuntur omnia quae credimus in Deo
« aeternaliter exsistere, in quibus nostra beatitudo consistit.
« In fide autem providentiae includuntur omnia quae tempo-
« raliter a Deo dispensantur ad hominum salutem, quae sunt
« via in beatitudinem. Et per hunc etiam modum, aliorum
« subsequentium articulorum quidam in aliis continentur,
« sicut in fide redemptionis humanae implicite continentur
« et incarnatio Christi, et eius passio, et omnia huiusmodi.
« Sic ergo dicendum est quod quantum ad substantiam arti-
« culorum fidei non est factum eorum augmentum per tem-
« porum successionem, quia quaecumque posteriores credide-
« runt, continebantur in fide praecedentium patrum, licet
« implicite. Sed quantum ad explicationem crevit numerus
« articulorum, quia quaedam explicite cognita sunt a poste-
« rioribus, quae a prioribus non cognoscebantur explicite.
« Unde Dominus Moysi dicit, Exod. VI-2: *Ego sum Deus*
« *Abraham, Deus Isaac, Deus Iacob, et nomen meum Adonai*
« *non indicavi eis;* et David dicit, Ps. CXVIII-100: *Super se-*
« *nes intellexi;* et Apostolus dicit, ad Eph. III-5: *In aliis ge-*
« *nerationibus non est agnitum* (mysterium Christi), *sicut nunc*
« *revelatum est sanctis apostolis eius et prophetis* » (1).

Sic igitur, cum semper oportuerit accedentes ad Deum credere quia est, (intellige, quia est ut sui ipsius revelator, non autem quia est ut naturalis cognitionis obiectum), semper et ubique personarum Trinitas fuit a fidelibus implicite saltem credita: quamvis non necessario, etiam explicite. Hinc de modo quo hoc mysterium subobscure prius, et quasi in aenigmate traditum, deinde vero successivis quibusdam incrementis cognitioni hominum intimatum, tandem manifestatum sit in clara luce revelationis Novi Testamenti, paucis dicendum est.

## § 1.

Certum, inquam, videtur veritatem Trinitatis non fuisse initio ita propositam, ut ad communem fidem antiqui populi

(1) S. Thom. 2-2, q. 1, a. 7.

pertinuerit. Rem sic declarat Petavius l. 2 de Trin. c. 7: « Uti sol exortu suo lumen terris afferens, non eo ipso quo « oritur puncto plenum ac perfectum efficit diem, sed qui- « busdam illuminandi gradibus et incrementis attollitur: sic « Dei divinarumque rerum cognitio non se tota repente hu- « manis permisit ingeniis, sed paulatim pro captu temporum « explicata, novis accessionibus pervenit ad summum. Te- « stantur hoc passim veteres Patres cum de Trinitate dispu- « tant, causamque reddunt cur in priori Testamento non tam « aperta sit illius mysterii facta mentio.... Itaque pedetentim, « et pro modulo virium quae se ad divinarum rerum capien- « dam scientiam in dies corroborabant, Trinitatis est imper- « tita cognitio; quas *particulares accessiones et ascensus*, tum « *illuminationes paulatim nobis affulgentes* appellat Nazianze- « nus... (1). Cuius instituti ratio haec ab Isidoro Pelusiota « redditur, quod cum Iudaeis in deorum multitudinem pro- « pensis leges ederet Moyses, non putavit illis discrimen per- « sonarum esse tradendum, ne differentem etiam naturam in « hypostasibus inesse putantes, in idololatriam laberentur: sed « monarchiae ab initio dogma discentes, paulatim hyposta- « seon doctrinam perciperent » (2).

Nihilominus in sacris libris V. T. divinarum personarum pluralitas fuit multipliciter sub quodam velamine commendata, eo potissimum fine ut accedente demum revelatione christiana, inveniretur ipsum Testamentum vetus cum novo concordare, sicque manifestum fieret revelationem antiquam non solvi, sed magis impleri et ad perfectum adduci; denique unam esse religionem ab Abel iusto usque ad nos, in qua fideles eumdem semper coluerunt Deum per eumdem mediatorem Christum.

Insinuatur hoc mysterium vel ab ipso Scripturae exordio, ubi Deus hominem conditurus sic loquitur: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*. His enim verbis, inquit Petavius, exprimitur plurium inter se consultatio ac deliberatio, nec aliorum quam qui opus ipsum de quo deliberatum erat, postea fabricati sunt, hoc est, divinarum personarum. Unde Augustinus l. 16 de Civ. Dei, c. 6: « Quia

(1) Greg. Naz. Orat. 37.

(2) Isid. Pelus. l. 10, ep. 143.

« fas non est credere ad imaginem angelorum hominem fa- « ctum, aut eamdem esse imaginem angelorum et Dei, ideo « recte illic intelligitur pluralitas Trinitatis. Quae tamen Tri- « nitas quia unus est Deus, etiam cum dixisset, *faciamus:* « *Et fecit*, inquit, *Deus hominem ad imaginem Dei*. Non dixit, « fecerunt dii, aut ad imaginem deorum ». Huc similiter facit id quod paulo infra, Gen. III-22, dicit Dominus Deus de Adam: *Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est*. Necesse est enim aequales et eadem natura praeditos esse, de quibus ita dicitur, *quasi unus ex nobis*. Sed neque de seipso unus aliquis, et singulari constans persona Deus, haec pronuntiare potuit: siquidem haec loquendi ratio, *unus ex nobis*, necessario plures indicat. Igitur plures in Deo ac distinctae sunt personae (1). Unde rursus Augustinus l. 11 de Gen. ad litt. c. 39: « Quoniam hoc, per quodlibet et quomodolibet dictum « sit, Deus tamen dixit, non aliter intelligendum est quod « ait, *unus ex nobis*, nisi propter Trinitatem numerus pluralis « accipiatur, sicut etiam Dominus de se et de Patre: *Venie-* « *mus ad eum et mansionem apud eum faciemus* (Ioan. XIV-23). « Replicatum est igitur in caput superbi, quo exitu concupi- « verit quod a serpente suggestum est, *eritis sicut dii: Ecce*, « inquit, *Adam factus est tamquam unus ex nobis*. Verba enim « sunt haec Dei, non tam huic insultantis, quam caeteros ne « ita superbiant deterrentis, propter quos ista conscripta sunt ».

Ast illustrior nunc occurrit significatio Trinitatis in apparitione quae facta est ad Abraham in convalle Mambre, et ad Loth in Sodomis, prout refert Scriptura, Gen. XVIII-XIX. Tres enim ibi conspecti dicuntur, quos angelos fuisse non est dubium, ait Petavius (2). Sed iidem augustiorem quamdam Maiestatem repraesentabant, tum specie ipsa, tum loquendi ratione, ut merito sic illos tamquam Deum veneratus sit et compellarit Abraham, qui *tres vidit et unum adoravit*. « Cum- « que elevasset oculos, apparuerunt ei tres viri stantes prope « eum. Quos cum vidisset, cucurrit in occursum, et adoravit « in terram, et dixit: *Domine*, si inveni gratiam in oculis « tuis, ne transeas servum tuum » (3). Sed et illi identidem

(1) Petavius, ubi supra, n. 10.
(2) Ibid. n. 12.
(3) Gen. XVIII, 2-3.

ita loquuntur quasi non tres, sed unum essent: « *Cumque co-* « *medissent*, *dixerunt ad eum:* Ubi est Sara uxor tua? Ille « respondit: ecce in tabernaculo est. Cui dixit: *Revertens ve-* « *niam* ad te tempore isto, vita comite, et habebit filium « Sara uxor tua. Quo audito, Sara risit post ostium taberna- « culi... *Dixit autem Dominus* ad Abraham: Quare risit Sara « dicens: Num vere paritura sum anus?... *Cum ergo surre-* « *xissent inde viri*, direxerunt oculos contra Sodomam ». Denique, dum unus ex eis remanet cum Abraham, (et dicitur esse ipse Iehovah), alii duo descendunt Sodomam versus. Et isti duo qui se missos dicunt, iterum ut plures nunc compellantur, nunc ut unum; loquuntur ut unum, ius habent parcendi et ius delendi civitatem, demum sub nomine Dei et Domini pluunt sulphur et ignem a Domino de caelo. De quo audire praestat Augustinum l. 2 de Trin. n. 21-22: « Ne quis- « quam putaret sic intimatum unum in tribus fuisse maiorem, « et eum Dominum Dei Filium intelligendum, duos autem « alios angelos eius, quia cum tres visi sint, uni Domino illic « loquitur Abraham: Sancta Scriptura futuris talibus cogita- « tionibus atque opinionibus contradicendo non praetermisit « occurrere, quando paulo post duos angelos dicit venisse ad « Loth, in quibus et ille vir iustus qui de Sodomorum in- « cendio meruit liberari, ad unum Dominum loquitur. Sic « enim sequitur Scriptura dicens: *Abiit autem Dominus, post-* « *quam cessavit loquens ad Abraham, et Abraham reversus est* « *ad locum suum. Venerunt autem duo angeli in Sodomis ve-* « *spere.* Hinc attentius considerandum est quod ostendere in- « stitui... An forte ille unus abscesserat qui Dominus agno- « scebatur in tribus, et duos angelos qui cum illo erant, ad « consumenda miserat Sodoma? Ergo sequentia videamus: « *Venerunt*, inquit, *duo angeli in Sodomis vespere. Loth autem* « *sedebat ad portam Sodomorum. Et cum vidisset eos Loth, sur-* « *rexit obviam illis, et adoravit in faciem super terram, et dixit:* « *Ecce, domini, divertite in domum pueri vestri.* Hic manife- « stum est, et duos angelos fuisse, et in hospitium pluraliter « invitatos, et honorifice appellatos dominos... Tamquam cum « duobus pluraliter loquitur (Loth), donec exeatur a Sodomis. « Deinde sequitur Scriptura, et dicit: *Et factum est postquam* « *eduxerunt eos foras, dixerunt: Salvans salva animam tuam;* « *ne respexeris retro, neque stes in hac universa regione; in*

« *montem vade, et ibi salvaberis, ne forte comprehendaris. Dixit « autem Loth ad eos: Rogo, Domine, invenit puer tuus ante te « misericordiam*, etc. Quid est quod dixit ad eos: *Rogo, do- « mine*, si iam ille discesserat qui Dominus erat, et angelos « miserat? Cur dicitur, *Rogo Domine*, et non, *Rogo Domini?* « Aut si unum ex eis voluit appellare, cur ait Scriptura: « *Dixit autem Loth ad eos: Rogo, Domine, quoniam invenit « puer tuus ante te misericordiam?* An et hic intelligimus in « plurali numero duas personas? cum autem iidem duo tam- « quam unus compellantur, unius substantiae unum Dominum « Deum? Sed quas duas personas hic intelligimus? Patris et « Filii, an Patris et Spiritus Sancti, an Filii et Spiritus Sancti? « Hoc forte congruentius quod ultimum dixi. Missos enim « se dixerunt, quod de Filio et Spiritu Sancto dicimus. Nam « Patrem missum nusquam Scripturarum nobis occurrit ».

Verum a temporibus David, quando ut alias dictum est, clarior incepit auribus humanis insonare prophetia, clariora etiam de Filio Dei et de Spiritu Dei testimonia inveniuntur. De Filio quidem Dei in oraculis quae de venturo Christo erant. Psalmo enim centesimo nono exhibetur ille qui futurus erat sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech, tamquam ante luciferum, id est ante omnem creaturam, ex utero Patris genitus. Rursus in Psalmo secundo dicit Dominus ad eum qui constitutus est rex super Sion montem sanctum eius, et cui dandae sunt in haereditatem omnes gentes terrae: *Filius meus es tu, ego hodie genui te.* Nec iterum praetereundus locus ille Psalmi quadragesimi quarti, quem etiam exponit Paulus ad Heb. I, 8-9, ubi personalis insinuatur distinctio Dei incarnandi a Deo ungente illum in natura assumpta: *Thronus tuus, Deus, in saeculum saeculi...; propterea unxit te, Deus, Deus tuus oleo exsultationis prae participibus tuis.* Nunc autem, quid si ad Isaiae et Michaeae prophetiam te conferas, ubi mittendus a Deo Redemptor simul asseritur esse ipse Deus? *Dicite pusillanimis: confortamini, et nolite timere; ecce Deus vester ultionem adducet retributionis; Deus ipse veniet, et salvabit vos. Tunc aperientur oculi caecorum, et aures surdorum patebunt, tunc saliet sicut cervus claudus, et aperta erit lingua mutorum* (1). Et infra: *Propter hoc sciet*

(1) Is. XXXV, 4-9.

*populus meus nomen meum in die illa, quia ego ipse qui loquebar ecce adsum. Quam pulchri super montes pedes annuntiantis bonum, praedicantis salutem, dicentis Sion: Regnabit Deus tuus!* (1) Et apud Michaeam: *Et tu Bethleem Ephrata, parvulus es in millibus Iuda; ex te mihi egredietur qui sit Dominator in Israel, et egressus eius ab initio, a diebus aeternitatis* (2). Sed et in Proverbiis Salomonis, VIII-22 et seq., sermo est de persona genita quae antequam quidquam fieret a principio, erat apud Deum generantem, aderatque parturienti. Super quo videndus vere magnificus commentarius S. Thomae l. 4 c. Gent. c. 11.

De Spiritu item Sancto mentio occurrit tum in Psalmis tum in libris Prophetarum sub nomine Spiritus Dei, vel Spiritus oris Dei. Ipse in Psalmo trigesimo secundo creator esse dicitur, a quo est caelorum virtus, nam: *Verbo Domini caeli firmati sunt, et Spiritu oris eius omnis virtus eorum.* Ipse Messiae venturi sanctificator iuxta id quod in ipsius Messiae persona (c. LX-1) Isaias dicit: *Spiritus Domini super me, propter quod unxit me, evangelizare pauperibus misit me.* Ipse demum infundens mentibus caelestem sapientiam, et ea quae Dei sunt revelans mortalibus, secundum illud Sap. IX-17: *Sensum autem tuum quis sciet nisi tu dederis sapientiam, et miseris Spiritum Sanctum tuum de altissimis?* His igitur aliisque similibus, subobscurius revelabantur illae duae personae quae sunt procedentes in divinis. Nondum tamen penitus velamen auferebatur, quia ut bene dixit quidam, etiam lux solis subita post tenebras, splendore nimio insuetis oculis non ostendet diem, sed potius faciet caecitatem.

In visionibus quoque propheticis principem locum obtinet illa Isaiae (VI, 1-12), in qua apparet Dominus sedens super solium excelsum et elevatum, iis quae sub ipso erant implentibus templum. Porro in circuitu solii duo stant Seraphim, et trisagio Deum laudant dicentes: *Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus exercituum, plena est omnis terra gloria eius,* « ut « mysterium Trinitatis in una divinitate demonstrent, et ne- « quaquam templum Iudaeorum, sicut prius, sed omnem ter- « ram illius gloria plenam esse testentur, qui pro nostra salute

(1) Is. LII, 6-7.
(2) Mich. V-2.

« dignatus est humanum corpus assumere, ad terrasque de-
« scendere » (1). Et quia sublime illud Trinitatis mysterium futurum erat populo Iudaeorum lapis offensionis et petra scandali, cum in Dei Filium credere renuentes, consequenter reiecerunt id omne quod pertinet ad distinctionem personarum, ideo post auditum trisagion, statim ruina templi Iudaici figuratur « *Et commota sunt superliminaria cardinum a voce* « *clamantis, et domus impleta est fumo*. Clamantibus Seraphim, « et in tota terra Trinitatis mysterium praedicantibus, quando « passionem Domini Salvatoris terra universa cognovit, sta- « tim commotum est sive sublatum liminare templi, et omnes « illius cardines conciderunt, impleta Salvatoris commina- « tione dicentis: Relinquetur vobis domus vestra deserta. Et « quam pulcher ordo verborum. Postquam terra repleta est « gloria Domini Sabaoth, Iudaeorum templum impletum est « ignorantiae tenebris, et caligine, et fumo qui noxius est « oculis. Vel certe per fumum, templi monstratur incendium. « Prius enim Evangelium Salvatoris in toto orbe praedicatum « est, et post quadraginta duos annos Dominicae passionis, « capta Ierusalem, templumque succensum est » (2). Nec satis. Nam continuo audit Propheta vocem Domini dicentis: *Quem mittam, et quis ibit nobis?* « Quando autem ex Dei persona « dicitur, *nobis*, illo sensu accipiendum est quo et in Genesi « legitur: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem* « *nostram*, ut sacramentum indicet Trinitatis. Quo modo enim « in Evangelio legimus: *Ego et Pater unum sumus,* et *unum* « ad naturam referimus, *sumus* ad personarum diversitatem: « sic, Domino iubente, Trinitas imperat ». Tum accipit Isaias mandatum annuntiandi futuram reprobationem Iudaeorum (vers. 9-10), cum simultanea electione Ecclesiae Gentium (vers. 12). Oportet igitur veterem illam relinquere Ierusalem quae servit cum filiis suis, ut ad eam quae sursum est Ierusalem transeamus, in qua et per quam magnum illud Trinitatis sacramentum a solis ortu usque ad occasum nunc annuntiatur, videndumque est qualiter trium distinctio personarum in divinae unitate essentiae, omni amoto velamine, tandem aliquando in clara luce Novi Testamenti oculis mortalium resplenduerit.

(1) Hieronym. Comment. in Isaiam l. 3, c. 6.
(2) Id. ibid.

## § 2.

Huius testamenti initiator simul et revelator fuit Christus, et ipse tribus quibusdam successivis gradibus notificationem Trinitatis complevit, adduxitque ad perfectum.

I. — Primo enim Filium Dei se esse asseruit. Filium, inquam, Patri consubstantialem, qui *quaecumque ille fecerit, similiter facit; sicut enim Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius quos vult vivificat* (1). Filium ergo aequalem Deo cuius erat Filius, sicut vel ipsi Iudaei intelligebant: propterea enim *quaerebant eum interficere, quia non solum solvebat sabbatum, sed et Patrem suum dicebat Deum, aequalem se faciens Deo* (2). Filium verum cui communicata inest ipsissima natura divina, nam: *Pater meus quod dedit mihi, maius omnibus est,* et rursus: *Ego et Pater unum sumus* (3). Haec et alia huiusmodi multa in decursu suae praedicationis Iudaeis annuntiavit, prout legimus in evangelio, et praesertim apud Ioannem.

II. — Sed in ultima coena, sciens quia venerat hora eius ut transiret de hoc mundo ad Patrem, super his profundissimis divinitatis mysteriis longe clarius quam antea cum discipulis locutus est, et dum Spiritum Sanctum eis promittebat, aeternarum processionum absolvit revelationem. Postquam enim Philippo volenti videre Patrem, respondisset se esse in Patre, et Patrem in se: *Et ego*, inquit, *rogabo Patrem, et alium Paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum, Spiritum veritatis quem mundus non potest accipere* (4), *quem ego mittam vobis a Patre..., qui a Patre procedit* (5). Et iterum: *Paraclitus autem Spiritus Sanctus quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia* (6). Et rursus: *Cum autem venerit ille*

(1) Ioan. V, 19-21.

(2) Ioan. V-17.

(3) Ioan. X, 29-30.

(4) Ioan. XIV, 16-17.

(5) Ioan. XV-36. Missio de qua hic sermo, non est inferioritatis, quia non secundum imperium vel quamlibet subordinationem, sed secundum solam processionem sive originem, ut explicabitur in Q. 43, ubi de missionibus divinis.

(6) Ioan. XIV-26.

*Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem. Non enim loquetur a semetipso, sed... de meo accipiet, et annuntiabit vobis. Omnia quaecumque habet Pater mea sunt ; propterea dixi: quia de meo accipiet, et annuntiabit vobis* (1). Hisce enim verbis omnis personarum distinctio aperte traditur, simul cum ratione distinctionis et ordine originis. Quem originis ordinem *notionales actus* dandi, accipiendi, audiendi, aliaque similia manifestant, prout infra suo loco apparebit.

III. — Tandem post resurrectionem suam, in celeberrima apparitione (Matth. XXVIII, 16-20), apostolos mittens per totum mundum ad praedicandum evangelium, promulgavit ritum initiatorium religionis christianae, et simul simplicissima, brevissima, sed et plenissima formula Trinitatis mysterium complexus est dicens: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.*

Hoc firmissimo necnon et evidentissimo testimonio fides nostra innititur. Nam ibi, Pater, Filius, et Spiritus Sanctus sunt subsistentes. Sunt subsistentes distincti. Sunt denique subsistentes in una numero natura divina. Ergo tres sunt personae divinae consubstantiales, ut ex praemissis de significatione nominis personae aperte constat.

1. Pater, Filius, et Spiritus Sanctus sunt subsistentes. Nam primo, vocabula ipsa *Pater* et *Filius* absolute dicta, nonnisi subsistentium esse possunt, et perquam absurde, spectato universalissimo usu sermonis humani, ad quamdam proprietatem seu vim inhaerentem significandam transferrentur. Sed *Spiritus Sanctus* eodem ordine et gradu Patri et Filio connumeratur. Oportet igitur ut si Pater et Filius sint subsistentes, subsistens sit et Spiritus Sanctus. Praeterea, baptizare in nomine rei non subsistentis, inintelligibile est et prorsus absonum. Quid enim est baptizare in nomine alicuius, nisi consecrare et regenerare in eius potestate seu auctoritate? Atqui auctoritas non est nisi subsistentis. Denique, ea quae in oppositum afferuntur, nullius omnino momenti sunt. Ex hoc enim quod Filius dicitur Verbum, non sequitur Filium non esse subsistentem, sed vice versa, ex hoc quod Verbum in divinis Filius appellatur, sequitur Verbum istud subsistere,

(1) Ioan. XVI, 13-15. Pro explicatione huius textus, vide thes. 26, de processione Spiritus Sancti.

eo vel magis quod Ioannes dicit ipsum esse apud Deum, ipsum illuminare omnem hominem venientem in hunc mundum, ipsum venisse in propria, dedisse recipientibus se potestatem filios Dei fieri, habitasse in nobis, etc., quae omnia soli subsistenti convenire possunt. Et simili modo, etsi vox *spiritus* sumatur quandoque in Scripturis pro dono aliquo inhaerente, hoc non est nisi sensu translato, prout effectus participatus nonnunquam nominatur nomine causae a qua participat. Alias, in corporeis significat ventum, sive aerem commotum: *ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum* (1). In incorporeis significat substantias immateriales: *benedicite, spiritus et animae iustorum Domino* (2). Denique, quoties accipitur in locutione complexa *Spiritus Sanctus*, significat manifeste singulare suppositum, cui attribuuntur ea quae nulla ratione accidenti conveniunt, puta mitti, accipere, audire, docere, suggerere, clarificare, habitare in nobis ut in templo suo.

2. Pater, Filius, et Spiritus Sanctus sunt tres subsistentes distincti. Nam iterum, vocabula ipsa Patris et Filii, duorum important relationem reciprocam; relationem, inquam, originis unius ab alio, quae evidentissimum est realis distinctionis argumentum. At si Pater est alius a Filio, sequitur Spiritum Sanctum qui eadem dicendi formula tertius ponitur, alium esse ab ambobus. Quod adhuc evidentius apparet in graeco, ubi ante singula nomina repetitur articulus et coniunctio: *Βαπτιζοντες αὐτους εις το ὄνομα τοῦ πατρὸς, καὶ τοῦ υἱοῦ, καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος.* Unde statim ac prodiit in Ecclesia opinio Praxeae et Sabellii, habita est ut haeretica.

3. Pater, Filius, et Spiritus Sanctus sunt subsistentes in una numero natura divina, id est, singulus quisque est verus Deus. Cuius enim nomine sive auctoritate baptismus confertur, ipse profecto baptismatis est auctor, (auctoritas enim ab auctore); si autem auctor, ergo et principalis causa effectuum eius. Quia vero iuxta Scripturas per baptismum regeneramur, et in filios Dei adoptamur, et libertate donamur, solus Deus est qui propria virtute rem baptismatis causare possit, ipsumque baptisma ratum efficere. Itaque necesse est ut in cuius nomine baptisma confertur, ille sit verus Deus. Sed bapti-

(1) Psalm. CXLVIII-8.
(2) Dan. III-86.

smus confertur in nomine tum Patris, tum Filii, tum Spiritus Sancti. Ergo singulus quisque verus Deus est, in natura divina vere subsistens. Et re quidem vera, recte Scriptura dicere potuit nos debere renasci *ex aqua et Spiritu Sancto*, eo quod praepositio *ex* causam efficientem principalem, simul cum instrumentali, designare nata est. Sed profecto, nonnisi absurdissime diceretur aliquis baptizari in nomine aquae et Spiritus Sancti, quia ly *in nomine* referri omnino nequit nisi ad principalem qui habet auctoritatem. Ergo vel ex hoc solo testimonio invicte demonstratur divinitas tum Filii tum Spiritus Sancti. Accedit etiam quod sacramentum baptismi, utpote ianua totius christianitatis, perfici debet invocatione illius in quem credere iubemur, et cuius cultui in ipsa religione christiana mancipamur; atqui iste non est nisi verus Deus. Si igitur christiani efficimur invocatione Patris et Filii et Spiritus Sancti, unusquisque eorum verus Deus sit necesse est. Denique, quod hi tres sint perfecte consubstantiales, hoc est unius numero essentiae, sequitur evidenter ex fundamentali Scripturarum doctrina circa unitatem Dei. Apparet etiam ex formula baptismatis, ubi *nomen,* id est potestas et efficientia trium personarum, singulariter exprimitur. Unde Hieronymus in Matth. XXVIII-19: « Baptizantur autem in « *nomine* Patris et Filii et Spiritus Sancti, ut quorum una « est divinitas, una sit largitio, nomenque Trinitatis unus « Deus est ».

IV. — Est et alius locus insignis, 1 Ioan. V-7, in quo sensus praecedentium maxime confirmatur: *Tres sunt qui testimonium dant in coelo, Pater, Verbum, et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt,* οι τρεις εν εισιν. *Et tres sunt qui testimonium dant in terra, spiritus et aqua et sanguis, et hi tres* (in) *unum sunt* οι τρεις εις το εν εισιν (1).

(1) Circa authenticitatem prioris commatis magna nunc movetur quaestio, de qua liceat sentire cum auctoribus etiam modernis primi subsellii, Franzelin de Trin. thes. 4, Kleutgen de Ipso Deo, n. 852, Arendt, loco infra citando. Dico igitur primo, quod si ad communia principia criticae textualis respiciatur, authenticitas versiculi, nedum reiicienda, maxime potius fundata apparebit. Dico praeterea secundo, quod si respectus habeatur ad superiora et altiora criteria theologiae, non erit residua ratio quae decisionem hac de re a S. Cong. S. R. U. Inquisitionis die 13 Ianuarii 1897 emanatam, valeat infirmare.

In hoc loco loquitur Ioannes de fide quae vincit mundum, et eam esse dicit, qua credimus Iesum esse Filium Dei. Tum

### I. Argumenta ex communi criterio scientifico.

Primo, comma Ioannaeum inveniebatur in codicibus quibus utebatur ecclesia africana, uti constat ex testimoniis Tertulliani, Cypriani, Eugenii, Fulgentii, Vigilii, Victoris, et 400 episcoporum in professione fidei quam Vandalorum regi obtulerunt. De quo Iacobus Sirmundus, in nota ad opera Victoris Vitensis, Migne P. L. tom. 58, col. 227 : « Haec verba, inquit, « quae in nonnullis sacrorum Bibliorum codicibus, translatorum infide- « litate excidisse conqueritur auctor qui sub (Hieronymi) nomine prolo- « gum edidit in epistolas canonicas, religiosius in codicibus africanis « conservata fuisse, patet ex hoc loco (Victoris, l. 3 de persecutione Van- « dalica, c. 11), ubi Patres africani in unum congregati pro emittenda « fidei professione ea adhibuerunt. Nec unquam ea de re reclamasse le- « gimus Arianos, qui regali tunc potentia freti, nihil non poterant adver- « sus catholicos. Quin et Fulgentius paulo post in libro contra Arianos « sub finem, eumdem locum adducit, non solum tamquam e Scriptura « sumptum, sed et quem a beato Cypriano laudatum fuisse ait, sub te- « stimonii ex Scriptura nomine. *Cyprianus*, inquit, *haec testimonia de Scri-* « *pturis instruit.... De Patre et Filio et Spiritu Sancto scriptum est : et tres* « *unum sunt.* Cyprianus autem eum laudavit tum in libro de unitate Ec- « clesiae, tum in epistola ad Iubaianum ».

Secundo, comma Ioannaeum inveniebatur in exemplaribus quibus usus est Hieronymus in condenda sua *divina bibliotheca.* Exstat enim in versione Hieronymiana, apud Migne, P. L. tom. 29, col. 846-847.

Tertio, comma Ioannaeum inveniebatur in codicibus ecclesiarum Hispaniae, uti constare potest ex tractatu apologetico quem Priscillianus misit ad Patres Concilii Caesaraugustani, ut quasi de orthodoxia sese commendaret, ac per hoc, anathema vitaret. Hunc tractatum primo edidit Schepss, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum*, Vindobonae, 1889 (tom. 18, pag. 5-6).

Quarto, comma Ioannaeum inveniebatur in antiquissimis quoque et emendatioribus Ecclesiae Romanae codicibus, sicut colligitur ex Cassiodoro, qui in Complexionibus super primam Ioannis epistolam, ait quod veritati fidei *testificantur in terra tria mysteria : aqua, sanguis, et spiritus, quae in passione Domini leguntur impleta : in coelo autem Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et hi tres unus est Deus* (Migne, tom. 70, col. 1373). « En « inquit Maffeius in nota, decantatissimum illum S. Ioannis de Trinitate « locum, de quo contentione maxima certatum est ad hanc diem.... Caele- « stia, ut loquuntur, testimonia propugnantibus, validissimum sane sub- « sidium ex Cassiodoriano hoc opere accedit : quo demum constat, non

testes adducens qui testificantur quoniam Christus est veritas, alios in coelo esse ait, et alios in terra.

« in africana tantum..., sed et in antiquissimis ac emendatioribus Ec-
« clesiae Romanae codicibus versiculum illum scriptum fuisse. Cum enim
« tanto studio monachis suis in Div. Lect. id praeceperit, ut praestan-
« tissimis, et graeci etiam textus collatione repurgatis codicibus uterentur,
« utque in ambiguis, *duorum vel trium priscorum emendatorumque codicum*
« *auctoritas inquireretur*, ipsum imprimis idem praestitisse, quis ambigat ?
« Qui vero Vulgatae seu Hieronymianae versioni eam *περικοπην* intrusam
« putant, deditionem tandem faciant, atque arma submittant necesse est.
« Evidenter enim patet ex quamplurimis harum *Complexionum* locis, Cas-
« siodorum alia versione ab Hieronymiana usum esse, et nihilominus eam
« *περικοπην* legit, etc. ».

Quinto, proclivem omnino fuisse lapsum amanuensium in codicibus qui dicta *περικοπη* carent, testatur quotidiana eorum omnium qui usum praeli habent, experientia. Quia, si forte idem verbum repetitum occurrat in duabus consequentibus manuscripti lineis, continuo accidit ut amanuensis vel typographus seriem orationis producat a verbo secundo repetito, iis quae in intervallo sunt omissis. Hic autem, non unum verbum est quod bis consequenter recurrit, sed duo omnino integra incisa, *tres sunt qui testimonium dant*, et iterum, *hi tres unum sunt*. Unde Ioannes Martène, in editione Hieronymi, Migne tom. 29, col. 829 : « Nihil, inquit, facilius
« factu est quam omittere verba quae secundo eadem, ac consequenter
« leguntur... Proclivis est omnino lapsus in epistola Ioannis c. 5, vers. 7-8,
« propter eadem verba quae secundo dicuntur, nempe, *tres sunt qui testi-*
« *monium dant*, et iterum, *et hi tres unum sunt*. Qui enim a principio scri-
« bebant graeca N. T. exemplaria, postquam posuerant in membranis,
« *οτι τρεις εισιν οι μαρτυρουντες*, idest, *quia tres sunt qui testimonium dant*,
« ad exemplar quod prae oculis habebant recurrentes, facile priora cum
« postremis sociare potuerunt, relictis intermediis, et ita errore librario-
« rum in plurimis libris duo versiculi in unicum coaluerunt. Cumque
« sequi debuissent, *in coelo, Pater, Verbum, et Spiritus Sanctus, et hi tres*
« *unum sunt*: consequenter ad iam dicta verba, *οτι τρεις εισιν οι μαρτυρουν-*
« *τες*, posuerunt ista alterius versiculi : *εν τη γη, το πνευμα, και το υδωρ,*
« *και το αιμα, και οι τρεις εις το εν εισιν*, idest, *in terra, spiritus et aqua*
« *et sanguis, et hi tres unum sunt*. Huiusmodi exemplaribus imperfectis
« usi sunt apud latinos, qui graeca epistolae Ioannis convertentes, in-
« tegrum versiculum omittunt, ubi Pater, Verbum, et Spiritus Sanctus
« unum esse dicuntur ». Sed et profert editor Benedictinus apud Migne, eodem tomo 29, col. 845, codicem probae vetustatis, in quo non iam coelestes qui tantopere urgentur, sed terrestres testes, sive posterius illud incisum, *tres sunt qui testimonium dant in terra, etc.*, desiderantur. « Puto

Testes qui in coelo sunt, Pater, Verbum, et Spiritus Sanctus. Testis Pater, quando audita fuit vox dicentis : Hic est

« autem, inquit, hinc novo argumento plenissime demonstrari, nonnisi « librariorum festinationi, ac tam saepe obvio errori, ubi eadem recur- « runt verba, tribuendum eorum quoque codicum defectum, in quibus « coelestia sunt praetermissa. Nam cum illum amanuensis culpae nemo « hominum non tribuet : cur non et alterum pari pacto aliis in libris « tribuat, nulla patitur ratio, etc. etc. »

Hinc sexto, plurimum valet argumentum quo contra Richardum Simon utitur Bossuetius : praesentiam scilicet commatis Ioannaei vel in paucis codicibus, multum praevalere omissioni eius in multis aliis. Ratio quia omissio naturalissime explicatur, praesentia autem nullo modo, admissa semel suppositione adversariorum, nisi recurrendo ad fraudem et interpolationem. Atqui fraus et interpolatio esset probanda, non supponenda, et tanto quidem minus supponenda, quod textus in usum polemicum contra haereticos adhibebatur, quin ullius reclamationis vestigium appareat.

Sexto demum, crescit semper magis ac magis argumentum, si contextus attendatur, quia sublato versiculo de tribus testibus coelestibus, hiatus est manifestus. Quid, quaeso, sibi volunt isti tres qui testimonium dant *in terra?* Cur illud *in terra?* Intelligitur sane, per oppositionem ad eos qui testimonium dant *in coelo*. Deme hoc ultimum, illud prius locum iam non habet. Et ideo, utraque pars de coelestibus et terrestribus ita sibi respondet, tamque arcte iunctae sunt ambae contextui, ut series, ubi alterutra desideretur, manca omnino sit, atque hiulca, quemadmodum rectissime notaverunt editores Benedictini, apud Migne, tom. 29, col. 846.

Et hactenus quidem argumentum ex communi ac simplici criterio scientifico. Veniendum nunc ad criterium altius, quod ex theologicis fontibus repetitur.

### II. Argumenta ex criterio theologico.

Post descriptum sacrorum librorum indicem, in quo includuntur Ioannis apostoli epistolae tres, Concilium Tridentinum sic prosequitur : « Si « quis libros ipsos integros cum omnibus suis *partibus*, prout in Ecclesia « catholica legi consueverunt, et in veteri vulgata editione habentur, pro « sacris et canonicis non susceperit, anathema sit ». Atqui versiculus de tribus testibus coelestibus, *pars* est epistolae Ioannis, prout epistola illa in Ecclesia catholica legi consuevit, et in veteri vulgata editione continetur. Ergo versiculus ille pro sacro et canonico est suscipiendus. Sed eatenus tantum pro sacro et canonico suscipi potest, quatenus est translatus ex originali scripto Ioannis. Ergo a primo ad ultimum, vel fallit definitio Tridentina, vel versiculus de tribus testibus coelestibus non est suppositius, sed authenticus atque genuinus.

filius meus dilectus in quo mihi bene complacui. Testis Verbum, per totam continenter praedicationem qua se incarna-

In hoc argumento omnia sunt per se clara, nec demonstratione indigent, praeter id quod in prima minore asseritur, videlicet: versiculum nostrum venire revera sub nomine *partis*, sensu a Tridentinis Patribus intento.

Porro in primis, nequaquam audiendi sunt qui dicunt, incisum istud, *cum omnibus suis partibus, etc.*, spectare exclusive partes deuterocanonicas librorum Danielis (XIII-XIV), et Esther (X-4, seq.). Nihil enim est in toto contextu, unde haec restrictio vel a longe suadeatur, sicut ipsi etiam concedunt adversarii, qui idcirco non ad contextum appellant, sed ad circumstantias historicas editionis decreti: pro ratione afferentes, quod de illis solis partibus erat tunc cum protestantibus contra quos agebat concilium, controversia. Sed ratio ista non est ullo modo ad rem. Quod enim error protestantium fuerit occasio decreti cum omnibus clausulis in eo contentis, facile *transmittitur.* Quod autem debeat aut possit aliquid detrahi de naturali vi terminorum, ut eorum amplitudo restringatur ad ea sola quae tunc ab haereticis negabantur, id ne speciem quidem habet verosimilitudinis. Alias, posset quis demere de evangelio Matthaei vel Lucae, quidquid v. g. pertinet ad infantiam I. C., nec propterea caderet sub anathemate Tridentino, ex hoc scilicet quod partes illae evangeliorum non erant tunc a Reformatoribus in controversiam adductae, et hac de causa non inveniuntur comprehensae in formula concilii: *libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, etc.* At quis, quaeso, talem logicam unquam admitteret? Cf. Card. Franzelin, Thes. 19 de Scriptura, ubi proponit tamquam principium certum et evidens, quod error contra unam veritatem particularem praebet occasionem definitioni universaliori, in qua proinde, etiam ille error, sed non solus, damnatus reperitur. Tum concludit: « Sic ergo, licet concederetur, negationem partium Esther et « Danielis fuisse occasionem et moventem rationem decreti Tridentini, « non propterea restrictio admitti posset, quam significatio et contextus « verborum respuit ». *Licet concederetur*, inquit, quia revera decretum alio spectabat. Intendebat enim praestituere, e quibus libris, et qua editione librorum, S. Synodus testimonia depromeret ad confirmanda dogmata, et instaurandos in Ecclesia mores.

Oportet igitur attendere quid per se valeant termini definitionis. Porro secundum naturalem et usitatam vim terminorum, *pars libri* certo certius dicenda est omnis sententia quae textum quemdam completum et absolutum per se constituit, et multo multoque magis si gravitate rei quam enuntiat, inter praecipua ac maxime spectabilia operis loca emineat. Nec materialis textus brevitas in hoc est consideranda. Alias, non esset pars evangelii Ioannis id quod dicitur de Verbo: *In principio erat Verbum,*

tum Dei filium asseveravit. Testis quoque Spiritus Sanctus, quando adimplens promissionem in ultima coena factam,

*et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum.* Non esset pars evangelii Marci locus ille de ascensione: *Et Dominus quidem Iesus, postquam locutus est eis, assumptus est in coelum, et sedet ad dexteram Dei.* Non esset pars evangelii Lucae locus de agonia, de confortatione angelica, de sudore sanguineo. Et cum regulare sit ut in missa quotidie recitemus evangelii partem, oportebit a regula excipere diem Circumcisionis, quia uno tantum versiculo evangelium huius diei constat. Quae omnia quam absona sint, nemo erit qui non videat. Nunc autem sententia ista: *Tres sunt qui testimonium dant in coelo, Pater, Verbum, et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt:* haec, inquam, sententia est sine dubio sententia absoluta, quae textum constituit per se completum, imo textum maxime conspicuum et praecipui momenti, ad fundamentale Trinitatis dogma quod attinet. Ergo dictus versiculus pars est epistolae Ioannis, prout in Ecclesia catholica legi consuevit, et in veteri vulgata editione continetur.

Id confirmat etiam usus ipsius Tridentini. Sume ad exemplum, decretum de peccato originali, Sess. 5, ubi Concilium munit se auctoritate Apostoli dicentis: *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt.* Item, Sess. 6, c. 4, ubi edocemur quod translatio in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei sine lavacro regenerationis fieri non potest, sicut scriptum est: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei.* Et rursus, cap. 5, ubi post declaratam necessitatem praeparationis ad iustificationem, Concilium addit quod cum in sacris litteris dicitur: *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos,* libertatis nostrae admonemur; cum autem respondemus: *Converte nos, Domine ad te, et convertemur,* nos gratia praeveniri confitemur. Sume, inquam, haec exempla, aliaque eiusmodi sexcenta, et vide utrum allati textus sint, necne, in mente Concilii, de partibus illis de quibus dixerat supra, Sess. 4: « Si quis libros ipsos integros cum omnibus suis partibus..., pro sacris « et canonicis non susceperit..., anathema sit. *Omnes itaque intelligant...* « *quibus potissimum testimoniis ac praesidiis in confirmandis dogmatibus et* « *instaurandis in Ecclesia moribus* (ipsa S. Synodus) *sit usura* ». Puto autem, responsionem dubiam esse non posse. Sed si nomine *partium* librorum sacrorum, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt, et in veteri vulgata latina editione habentur, veniunt sine dubio omnes et singuli textus praecitati: quaero qua tandem ratione, ab eo censu textus de tribus testibus coelestibus excluderetur. Nam, quod textus ille revera fuerit in ea veteri editione vulgata qua S. Synodus in suis decretis condendis usa est, quis unquam dubitavit?

Sed et maxime confirmatur argumentum ex hoc quod huic etiam versiculo plene applicatur generalis ratio quae Tridentino fuit fundamentum

super apostolos primitivosque fideles descendit in specie ignis, eosque fecit eloqui variis linguis magnalia Dei.

Testes vero qui in terra, spiritus et aqua et sanguis, id est, tria illa quae de corpore Domini exierunt, cum penderet in cruce: spiritus inclinato capite emissus, tum sanguis et aqua manantia de latere per militis lanceam percusso. Haec namque tria sunt quae in memoria et affectu Ioannis alte impressa remanserant. Haec sunt quae eius fuerant oblata conspectibus, cum solus e discipulis morti dominicae interesset praesens. Haec quoque sunt quae recte adducere potuit tam-

ad definiendum canonem Scripturae. Neque enim a Concilio institutum fuit examen criticum, sed satis ei fuit usus Ecclesiae catholicae, ut ex ipso decreti tenore aperte constat. Re enim vera, esse omnino non potest ut Ecclesia catholica utatur tamquam scripturis divinae auctoritatis, iis libris qui in veritate tales non essent. Et hoc est principium quod exponit Augustinus, l. de praedest. SS. n. 27: « Non debuit, inquit, repudiari « sententia libri Sapientiae, qui meruit in Ecclesia Christi de gradu lec- « torum Ecclesiae Christi tam longa annositate recitari, et ab omnibus « christianis, ab episcopis usque ad extremos laicos fideles, poenitentes, « catechumenos, cum veneratione divinae auctoritatis audiri ». Nunc autem dubium non est quin versiculus ille noster sit in usu tum *liturgico* tum *theologico* Ecclesiae catholicae, annositate adhuc longiori quam erat illa ad quam, pro canonicitate particulae libri Sapientiae (IV-11), saeculo quinto appellabat Augustinus. Sume ad exemplum missale Romanum, Dominica in albis, in qua utique de gradu lectorum Ecclesiae Christi, versiculus ille noster et legitur, et cum veneratione divinae auctoritatis auditur. Ergo convenit ei tota ratio quae fuit Tridentino proximum fundamentum definiendi quinam essent libri qui pro sacris et canonicis forent suscipiendi, et sic redit eadem conclusio ac supra.

Standum itaque est decreto S. Officii, feria IV, die 13 Ianuarii 1897: « In Congregatione Generali S. R. et U. I. habita coram Eminentissimis « et Reverendissimis Dominis Cardinalibus, contra haereticam pravitatem « generalibus inquisitoribus, proposito dubio: *Utrum tuto negari, aut sal-* « *tem in dubium revocari possit, esse authenticum textum S. Ioannis in epistola* « *prima, c. 5, vers. 7,* etc. Omnibus diligentissimo examine perpensis, « praehabitoque DD. Consultorum voto, iidem Eminentissimi Cardinales « respondendum mandarunt: *Negative.* Feria vero VI, die 15 eiusdem « mensis et anni..., facta de suprascriptis accurata relatione SS. D. N. « Leoni PP. XIII, Sanctitas Sua resolutionem Eminentissimorum Patrum « approbavit et confirmavit ». — Vide omnino eruditissimam dissertationem Guglielmi Arendt S. I., theologi Sacrae Poenitentiariae, *Analecta Ecclesiastica*, Vol. 10, fasc. 1, Ianuar. 1902.

quam testes de eo quod *Christus est veritas* (1). Testis quidem spiritus emissus cum illo clamore magno, quem animadvertens centurio in hanc erupit vocem : *Vere filius Dei erat iste.* Nam fuit miraculum magnum : miraculum quo palam apparuit Christum non succumbere violentiae, sed libere deponere animam suam, sicut ipse prius asseveraverat dicens : *nemo tollit animam meam a me, sed ego pono eam a meipso :* miraculum proinde sigillans omnia alia, utique tot et tanta, quae in signum dederat divinae suae missionis, divinaeque originis (2). Testis quoque fluxus sanguinis et aquae, de quo tamquam de re mysterio plena, et omni observatione digna : *Et qui vidit*, inquit, *testimonium perhibuit, et verum est testimonium eius.* Signum enim exstitit illustre adimpletorum in Christo antiquorum oraculorum. Omnis namque prophetia V. T., sive in scriptis, sive in figurativis ritibus ac caeremoniis, sive demum in sua summaria recapitulatione per os Praecursoris, venturum *per aquam et sanguinem* nuntiaverat Christum. Non in aqua solum, hoc est, in aqua inutili ad spiritualem effectum, sed in aqua cui sanguis in remissionem peccatorum effusus vim daret atque efficaciam emundandi animas. Et sane, venturum in sanguine indigitaverat Ioannes Baptista dicens : *Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi* (3). Venturum pariter in aqua, addens : *Qui misit me baptizare in aqua, ille mihi dixit : super quem videris Spiritum descendentem et manentem super eum, hic est qui baptizat in Spiritu Sancto* (4). Aqua ergo et sanguis emanans e latere crucifixi, ostendebat impletam in eo totam veterem prophetiam, et hoc modo testificabatur quoniam Christus est veritas.

Haec quidem de sensu integri testimonii tenenda videntur : quamquam non in ea interpretatione nitatur argumentum pro dogmate Trinitatis. Sed nititur in hoc quod Pater, Verbum, et Spiritus Sanctus, qui procul dubio sunt illi tres in forma baptismatis apud Matthaeum recensiti, dicuntur *esse unum*, id est, unius eiusdemque substantiae, eadem plane loquendi formula quam, Ioan. X-30, adhibuerat Christus dicens : *Ego*

(1) Ioan. V. 6.
(2) Ioan. X-18.
(3) Ioan. I-29.
(4) Ioan. I-33.

*et Pater unum sumus.* De tribus autem testibus terrestribus non plus asseritur quam unitas vel compositionis, vel certe conspirationis in unam testificationem, εις το εν εισιν, quemadmodum] constanter ferunt codices graeci omnes, excepta sola Complutensi editione, et si quae ex ea prognatae. Unde nullum dubium quin Trinitatis veritas in commate Ioannaeo clare, nitide, et dilucide expressum inveniatur.

**Obiicies 1.** Legitur in Apostolo, 1 Cor. VIII-6: *Nobis tamen unus Deus, Pater, ex quo omnia, et nos in illum; et unus Dominus, Iesus Christus, per quem omnia, et nos per ipsum.* Si autem *unus est Deus, Pater*, nullus alius praeter Patrem secundum Scripturas verus Deus dicendus est.

Ad hoc in primis respondeo quod si a divinae naturae consortio omnis praeter Patrem persona excluderetur ex hoc quod dicitur: *Unus Deus, Pater:* pari ratione a consortio dominii omnis etiam praeter Filium persona removeretur, ex hoc quod additur: *Unus Dominus, Iesus Christus;* et si non tenet posterior haec consequentia, profecto nec prima. Ratiocinandum itaque est de hac voce *unus,* sicut de particula exclusiva *solus,* quae cum afficit terminum essentialem *Deus,* non ideo pluralitatem suppositorum divinitatis excludit, sed solum pluralitatem deorum, utputa si dicam quod Pater est solus verus Deus, id est, illa divinitas praeter quam nulla alia vera divinitas est. Et simili modo cum dico: *unus est Deus, Pater*, significo unum tantum esse Deum, et Patrem esse hunc unum verum Deum, quod sane est verissimum, tametsi hic unus verus Deus sit etiam Filius et Spiritus Sanctus. Sicut igitur commune dominium specialiter appropriatur Filio propter opus redemptionis quod tota Trinitas perfecit, sed per carnem soli personae Filii hypostatice unitam: ita et communis divinitas specialiter appropriatur Patri propter dignitatem illam principii quae mox exponetur, ubi de *notione innascibilitatis.* Hinc Augustinus, epist. 238, n. 20: « Si ergo « eis (Arianis) placet, desinat esse Dominus Pater, quia unus « est Dominus Iesus Christus. Quod si absurdum et impium est « opinari, discamus intelligere unitatem Patris et Filii et Spi« ritus Sancti: ut quod de uno solo Deo dictum fuerit, non « continuo prohibeamur de Filio vel de Spiritu Sancto intel« ligere, quia Pater quidem non est Filius, et Filius non est « Pater, et Spiritus utriusque non est Pater aut Filius, sed

« tamen et Pater et Filius et Spiritus Sanctus, unus solus et « verus est Dominus Deus ».

**Obiicies 2.** Filius ab Apostolo expresse inter creaturas recensetur, iuxta illud Coloss. I, 13-15 : *Gratias agentes Deo Patri.... qui eripuit nos de potestate tenebrarum, et transtulit in regnum Filii dilectionis suae...., qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae.*

Respondeo, sensum huius locutionis determinari ex sequentibus. Pergit enim Apostolus dicens : « Quoniam in ipso con- « dita sunt universa in caelis et in terra, visibilia et invisi- « bilia, sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive « potestates ; omnia per ipsum et in ipso creata sunt ». Idem igitur est *primogenitus omnis creaturae,* ac *genitus ante omnem creaturam,* vel ante omnia saecula, scilicet non in tempore, sed ab aeterno ; alioquin, ut Augustinus ait, « quomodo po- « test fieri ut Verbum Dei factum sit, quando Deus per Ver- « bum fecit omnia ? ».

**Obiicies 3.** Spiritus Sanctus, Rom. VIII-26, *postulare pro nobis dicitur gemitibus inenarrabilibus.* Item, cum die Pentecostes apostolis datur, dicitur effundi, iuxta illud Act. II-33 : « *Dextera igitur Dei exaltatus (Christus), et promissione Spi-* « *ritus Sancti accepta a Patre, effudit hunc quem vos videtis* « *et auditis* ». *Neutrum autem horum vero Deo convenire potest.*

Respondeo ad primum cum Augustino, epist. 194, n. 16 : « Indigentis certissimum indicium est interpellare gemitibus. « Nullius autem rei indigentem fas est credere Spiritum San- « ctum. Sed ita dictum est, *interpellat,* quia interpellare nos « facit, nobisque interpellandi et gemendi inspirat affectum, « sicut illud in Evangelio : *Non enim vos estis qui loquimini,* « *sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis.* Neque enim « et hoc ita fit de nobis, tamquam nihil facientibus nobis. « Adiutorium igitur Spiritus Sancti sic expressum est, ut ipse « facere diceretur quod ut faciamus facit ». Simili plane modo dicitur 2 Cor. II-14 : *Semper triumphat nos in Christo Iesu,* id est, triumphare facit. In eo autem quod additur : « postu- « lat *pro nobis* », sensus est quod sic nos postulare facit movendo nos ad postulandum, ut quod ex parte nostra deest, suppleat ipsemet sua operatione et gratia. Caeterum constat quod sicut Pater exhiberi solet in Scripturis, *ut ad quem diriguntur preces,* quia gerit per appropriationem personam

Dei; Filius vero, *ut per quem offeruntur preces*, quia in natura assumpta effectus est mediator noster: sic Spiritus Sanctus, *ut a quo sunt preces*, quia omnia quaecumque ad sanctificationem nostram spectant, ipsi tamquam auctori specialiter attribuuntur.

Ad secundum autem testimonium dico, locutionem qua Spiritus Sanctus dicitur effundi, esse metaphoricam, et id ipsum quod hac metaphora illa exprimitur, ei soli qui Deus sit de Deo, convenire posse. Sumitur enim comparatio ex liquore effuso, ad significandum intimum illapsum in hominum mentibus. Atqui ut Paschasius Diaconus ait, « solus Deus in fa- « cturam vel angelicam vel humanam virtute incorporeae « divinitatis illabitur... Anima animae, aut angelus angelo « coniungi potest, infundi non potest » (1). Unde et Didymus: « Ipsum effusionis nomen increatam Spiritus Sancti substan- « tiam probat. Neque enim Deus, cum Angelum mittit, aut « etiam creaturam, *effundam* dicit *de angelo meo* » (2). Sane vero, illabi menti, id est, interius in ea operari, soli Creatori reservatur. Nec homo, nec angelus intrat terminos mentis alterius. Movere potest extrinsecus et deforis, non intus adesse, non operari intus. Unde et in eo ipso quod effundi dicitur Spiritus Sanctus, maiestas Conditoris indubitanter est in eo agnoscenda.

Caetera quae obiici solent, convenientiorem locum habebunt, ubi de singulis personis in speciali. Nunc ad Traditionis testimonia circa personarum Trinitatem, animum convertere oportet.

## § 3.

De traditione autem circa Trinitatem personarum in numerica identitate substantiae notandum in primis est, neminem unquam ita desipuisse, ut diceret traditionem hanc esse obscuram vel dubiam a temporibus Nicaeni Concilii (anno Christi 325). Exsurgente enim tunc haeresi Arii, ac paulo post Macedonii (3), surrexerunt etiam pro veritate catholica

(1) Paschas. de Spiritu Sancto l. 2, c. 1.

(2) Didymus de Sp. S. n. 11.

(3) Certum est Arium de Spiritu Sancto, non secus ac de Filio, prave sensisse. Attamen, ut notat Kleutgen de ipso Deo, n. 613, disceptatio,

illustres atque acerrimi defensores, Athanasius, Nazianzenus, Ambrosius, Hilarius, Augustinus, aliique complures qui data opera in integris voluminibus nostrum dogma exponunt atque illustrant. Igitur adversarii ad tempora antenicaena confugiunt: quorum temporum testimonium, quanto est apostolicae aetati vicinius, tanto etiam magis requiri videtur, ut teneatur ea *quam habet Ecclesia ab apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem, per successionem episcoporum provenientem usque ad nos* (1). Dicunt autem divinam Trinitatem ante Nicaenam synodum non fuisse creditam, et suam assertionem quibusdam antiquorum auctoritatibus confirmare pertentant. Necesse igitur habemus *ad fontem recurrere, et inde canalem in nostra tempora dirigere* (2), tametsi, inquit Petavius, « ad Nicaeni Concilii tempus traditionis seriem « continuare sufficit nobis, quod ex eo tempore plena deinceps « et extra controversiam posita fuit istius dogmatis assertio, « nec iam canalibus et rivis, sed torrentibus et fluviis effusa « totam inundavit Ecclesiam ».

Placuit autem ex ipsius Petavii praefatione in tomum secundum theologicorum dogmatum, omnem derivare tractatum; perfecta enim est et omnibus numeris absoluta, ea quam ibi exhibet demonstratio. Sed primum omnium animadvertere liceat, fidem antenicaenam ex ipsis declarationibus postnicaenorum Patrum iam abunde constare. Tanta enim fiducia, tamque ingenua convictione appellant ad antiquum et universalem Ecclesiae sensum, ut palam sit, rem nequaquam fuisse obscuram aut in incerto positam. Audi *Athanasium, epist. 1 ad Serapionem, n. 28:* « Verumtamen, inquit, haud « abs re fuerit veterem insuper traditionem, doctrinamque « ac fidem catholicae Ecclesiae investigare, quam scilicet Do- « minus tradidit, apostoli praedicavere, et patres servavere. « In ea enim Ecclesia fundata est, a qua si quis exciderit, is

inter ipsum et catholicos de solo Filio erat, donec sequaces eius, maxime Macedonius Constantinopolitanae Sedis usurpator, palam et conceptis verbis docere coepissent, Spiritum Sanctum quoque esse creaturam, et Filio minorem. Compressa est haec haeresis in Synodo II (Constantinopol. I), anno 381. — Porro utraque haeresi Arii et Macedonii antiquior est illa Sabellii, quae fuit damnata a Synodo Alexandrina anno 261.

(1) Iren. l. 3 c. haeres. c. 3.

(2) Aug. l. 5 de baptismo, c. 26.

« nec esse nec amplius dici Christianus ulla ratione poterit. « Itaque Trinitas sancta et perfecta est, quae in Patre et « Filio et Spiritu Sancto agnoscitur, nihilque alienum vel « extrinsecus admixtum habet, neque ex Creatore et re creata « constat, sed tota creandi et efficiendi vi praedita est; sibi « quoque similis et individua natura est, unaque eius est effi- « cacia et actio... Sed ut hanc esse fidem Ecclesiae intelligant, « eos discere operae pretium est quonam modo Dominus « mittens apostolos, iisdem praeceperit ut istud fundamentum « in Ecclesia iacerent: Euntes, inquit, docete omnes gentes, « baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. « Profecti vero apostoli ita sine dubio docuerunt, atque haec « ipsa praedicatio in universam Ecclesiam quae sub coelo « est, permanavit ». Audi *Patres Concilii Constantinopolitani I*, docentes fidem Nicaenam omnibus tenendam esse, « ut quae « antiquissima sit, et baptismati consentanea, docens nos cre- « dere in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti in tribus « perfectis hypostasibus sive in tribus perfectis personis » (1). Audi *Augustinum, l. 1 de Trin. c. 4:* « Omnes quos legere « potui, qui ante me scripserunt de Trinitate quae Deus est, « divinorum librorum veterum et novorum catholici tractato- « res, hoc intenderunt secundum Scripturas docere, quod « Pater et Filius et Spiritus Sanctus unius eiusdemque sub- « stantiae inseparabili aequalitate divinam insinuent unita- « tem; ideoque non sint tres dii, sed unus Deus. Quamvis « Pater Filium genuerit, et ideo Filius non sit qui Pater est; « Filiusque sit a Patre genitus, et ideo Pater non sit qui « Filius est; Spiritusque Sanctus nec Pater sit nec Filius, « sed tantum Patris et Filii Spiritus, Patri et Filio etiam « ipse coaequalis, et ad Trinitatis pertinens unitatem ». Non ergo recentis inventionis erat illa fides quam Patres quarti et quinti saeculi, graeci pariter et latini, uno ore praedicabant et defendebant; imo vero notum erat apud omnes, sic semper sensisse magnam illam Ecclesiam a qua se Ariani separaverant. Sed ad testimonia veniamus.

*(Ex Petavii praefatione in tomum secundum theol. dogm.)*

**In primo saeculo,** nulli prius commemorandi sunt quam qui vel soli sufficiunt, apostoli et canonici scriptores. Nam hi

(1) Harduin, tom. 1, pag. 295.

Trinitatis dogma plene ac liquido definiunt. Per hos igitur ab stirpe sua, qui est Christus, traditio nostra decurrit.

Praeter hos, liber est *Pastoris* qui Hermae inscribitur, in quo Filii et Spiritus Sancti mentio fit, nec aliter quam ut veri Dei et summi: *In servili conditione,* inquit, *non ponitur Filius Dei, sed in magna potestate et imperio.* Et rursus: *Filius quidem Dei omni creatura antiquior est, ita ut consilio Patri suo adfuerit ad condendam creaturam.* Iam haec primaria est divinitatis nota; nihil enim inter Deum et creaturam medium est; quidquid autem est creatum, id servili conditione censetur. In eodem quoque loco meminit Spiritus Sancti, eumque dicit infundi et habitare in hominibus, eique servire corpora nostra, qua ratione divinitas illius ab antiquis probari consuevit, ut ex illatis superius testimoniis Paschasii et Didymi apparere potest.

Eodem saeculo floruit et *Clemens Romanus* « qui et vidit « ipsos apostolos, et contulit cum eis, cum adhuc insonan- « tem praedicationem apostolorum, et traditionem ante ocu- « los haberet » (1). Exstat autem Clementis ad Corinthios epistola in qua personae tres ita describuntur, ut appareat nihil in eis creatum et infra Deum numerari. Nam praeter Deum Dominum omnium conditorem, id est Patrem, de Christo inter caetera sic scribit: *Sceptrum Maiestatis Dei, Dominus noster Christus Iesus non venit in iactantia superbiae.* Hunc et Dominum vocari ab Isaia refert, et ipse passim vocat. *Si,* inquit, *Dominus ita humilis fuit, quid faciemus nos, qui sub iugum gratiae ipsius venimus?* Ubi nomen ὁ κύριος insignitum articulo et simpliciter positum, ad creaturam non convenit, uti neque quod iugum gratiae ipsius vocat. Ex epistola quoque Pauli ad Hebraeos magnificum de Christo elogium illud exscribit: *Qui cum sit splendor maiestatis eius, tanto maior est angelis, quanto excellentius quam illi, nomen est sortitus.* Quod nomen ostendit mox esse, quod *Filius* appellatur; quare indidem agnoscimus Filium Dei Christum dici, eximia quadam neque communi cum caeteris ratione. Denique personas tres eodem filo pertexit: *Annon unum Deum habemus, et unum Christum, et unum Spiritum gratiae effusum in nos?* Quae non diceret, nisi aequales et eiusdem honoris eos faceret.

(1) Iren. l. 3 c. haeres. c. 3.

Vixit eodem primo saeculo martyr *Ignatius* qui post apostolos Antiochiae constitutus est episcopus, passus anno Traiani secundo, ut testis est Hieronymus, adeoque Christi 108. Itaque dignus est cui de apostolica traditione, imo Christi ipsius doctrina, fides habeatur; quem se in carne vidisse post resurrectionem, testatus est in epistola ad Polycarpum (1). Porro Theodoretus ex epistola Ignatii ad Ephesios haec verba refert: *Unus est medicus carneus et spiritualis, genitus ex ingenito; in homine Deus, in morte vera vita, et ex Maria et ex Deo, primum patibilis, et tunc impatibilis, Iesus Christus Dominus noster.* Rursus Theodoretus ex eodem Ignatio alia testimonia describit, quae divinitati Christi perspicue suffragantur: puta ex eius epistola ad Romanos, ubi Dominum nostrum vocat *Filium Dei secundum divinitatem et potentiam,* et ex epistola eiusdem ad Ephesios in qua dicitur: *Deus noster Iesus Christus in Mariae utero gestatus est secundum dispensationem Dei,* et ibidem nominat illum *Filium hominis secundum carnem, et Filium Dei.* Quae omnia loca demonstrant, eam tunc fuisse in Ecclesia Trinitatis fidem, ut idem Iesus Christus duplici natura praeditus, verus homo et Deus haberetur, ac secundum divinitatem minime creatus, sed eiusdem cum Patre substantiae.

Non minus primo quam secundo saeculo accenseri potest *Polycarpus,* « non solum ab apostolis edoctus, et conversatus « cum multis ex eis qui Dominum viderant, sed etiam ab « apostolis in Asia, in ea quae est Smyrnis Ecclesia consti« tutus episcopus, quem et nos vidimus in prima nostra ae« tate. Multum enim perseveraverat, et valde senex glorio« sissime et nobilissime martyrium faciens exivit de hac vita. « Hic docuit semper quae ab apostolis didicerat, quae et Ec« clesiae tradidit, et sola sunt vera » (2). Huius martyrii acta describit Eusebius, et inter alia orationem eius quam ad Deum habuit postremam ante mortem, in qua Trinitatis personas omnes nominat: *Proptérea et de omnibus te laudo, te benedico, te glorifico, per sempiternum Pontificem Iesum Christum dilectum Filium tuum, per quem tibi cum ipso in Spiritu Sancto gloria nunc et in futura saecula saeculorum. Amen.* In hac

(1) Ita opinatur Petavius ex Hieronym. de viris illustribus, c. 16.
(2) Iren. c. haeres. l. 3, c. 3.

precatione absoluta continetur Trinitatis confessio, siquidem trium in eamdem formulam ac communionem gloriae complexio, naturae ac divinitatis unitatem, personarumque aequalitatem significat.

**Altera aetas Ecclesiae** primum omnium repraesentat nobis *Iustinum* philosophum et martyrem, cuius scripta quae supersunt, catholici de Trinitate dogmatis et traditionis memoriam conservant. Id omnino liquet ex iis locis Apologeticorum duorum, in quorum primo Christum Filium Dei Patris nominat, *qui solus proprie Filius dicitur, estque Verbum quod simul cum illo ante creaturas et exsistit et gignitur, quando primitus per ipsum omnia creavit et ordinavit,* et ipse homo factus, Iesus Christus appellatus est. Rursus idem in dialogo cum Tryphone, divinitatis Christi Domini et eius a Patre generationis, non leviter impressa vestigia reliquit. Nam et Filium Dei et Deum in Scripturis nominari, et Dominum virtutum, toto in dialogo demonstrat, et quae in iisdem sacris litteris, maxime in Psalmis, de summo omnium Domino ac Deo dicuntur, ea Christo convenire probat: velut cum illum esse dicit, qui Abraham et Moysi et patriarchis apparuit. quem hi tamquam Deum suum adorarunt, quique eo nomine. et quidem tetragrammato, illic honestatur. Ac cum Trypho eiusque comites minime ferrent Deum a Iustino vocari Iesum. tamquam alius esset verus Deus et proprie dictus, quam qui unus a Iudaeis colitur, quique rerum omnium conditor appellatur: idem ille copiose probat, *esse alterum in sacris libris qui nominatur Deus et Dominus praeter universorum opificem* (Patrem). Quod late deinceps adstruit, et omnia illius nomina e Scripturis colligit. Denique numero alterum eum a Patre esse statuit, non recisione, tamquam Patris substantia secetur: quod declarat exemplo *ignis a quo multi alii accenduntur ignes, sine ulla eius imminutione a quo plures accensi sunt, sed eodem illo permanente,* adeoque solemni illi formulae quae in Nicaena Synodo constituta est, « Deus de Deo, lumen de « lumine, Deus verus de Deo vero », praeivit tanto ante Iustinus sententia ista, ex qua et *τὸ ὁμοούσιον,* hoc est, substantiae sine ulla partitione communio et identitas efficitur (1).

(1) Haec igitur omnia quae late exponuntur in dialogo cum Tryphone (n. 56-62), si quis consideret diligenter, videbit quo sensu dicatur a Iu-

Post Iustinum memorandus venit *Irenaeus:* ille, inquam, Irenaeus qui, ut Basilius dicit l. de Spir. Sanct. c. 29, vicinus

stino, Verbum in suis apparitionibus ad patriarchas *paternae voluntati ministrasse* (n. 60); ipsumque solum fuisse visum, non Patrem, eo quod *nemo non omnino mente captus, auctorem universorum et parentem, relictis omnibus supercaelestibus, in parva terrae particula visum dicere audeat* (ibid). Qua in re non diffitendum est Iustinum duriusculis usum esse verbis; et hoc in his initiis, quando nondum loquendi consuetudine, aut Ecclesiae definitione, rata fixaque erat vocabulorum usurpatio, nec nisi valde confusa de ipsius mysterii intima quidditate notiones habebantur, mirum omnino non est. Verum emolliri facile possunt, ut recte notat Zaccaria, corrigens id quod Petavius l. 1 de Trinit. c. 3, § 2, liberius asseveraverat, et in praefatione ex qua praesentem transcribimus demonstrationem, partim emendavit.

Revera *ministri* vocabulum, si proprie usurpetur, inferiorem denotat conditionem, et dicit causam instrumentalem; quare reiectum est ut haereticum a Patribus contra Arianos pugnantibus. Verum in instrumento duo considerari dantur: quod ab altero virtutem habeat operativam, et quod eam habeat diversam ab ea quae est in principali operante, participatam scilicet, et per modum motus. Si hoc postremum demas, remanebit solus ordo originis, cuius ratione in Evangelio dicitur Filius non posse a se facere quidquam. Et hoc sensu Iustinum adhibuisse administri vocabulum suaderi facile potest, quia eo ipso in loco probat Christum esse Israelis Deum qui Moysi dixerat: *Ego sum qui sum,* quae quidem verba divinam omnino in Christo naturam, paternae eamdem, exprimunt.

Quod ad alteram assertionem attinet, « non ea mens Iustini fuit ut Pa-
« trem non posse eum esse qui visus fuerit, sed Filium patriarchis appa-
« ruisse assereret, quod natura sua invisibilis Pater esset, visibilis Filius,
« (id certe inter utrumque naturae diversitatem significaret). Verum id
« unice affirmare voluit S. Martyr: *Patrem, Dei immensi, incircumscripti, in-*
« *visibilis, partes agere semper debuisse,* quas scilicet partes illi Scripturae
« tribuunt; nec mitti, aut angelum, (quo nomine qui visus est, in iisdem
« Scripturis non semel donatur), esse potuisse. Hinc illud: *Cavete putetis,*
« *vel ipsum ingenitum Deum descendisse;* quibus verbis aperte causam in-
« dicat Iustinus cur Pater nequeat dici visus. Caeterum, non minus quam
« Pater sit, suapte natura Filium esse immensum, incircumscriptum, invi-
« sibilemque, poteratne Iustinus significantius docere? Haec eius verba
« sunt in Paraenetica ad Graecos oratione: *Oportuit namque, principem*
« *Hebraicae gentis futurum* (Moysen), *primum omnium cognoscere exsistentem*
« *ipsum Deum. Quam ob causam primo huic apparens, quatenus quidem pos-*
« *sibile erat homini Deum apparere, ad eum dixit: Ego sum exsistens ille.*
« Audis? Deus qui Moysen e rubo ardenti allocutus est, (i. e. Filius
« iuxta Iustinum), non aliter apparuit quam Deum deceret: hoc est,

fuit apostolorum temporibus; cuius libri omnes illustribus primaevae traditionis notis referti sunt. De persona Filii duo triave eius testimonia proferam, velut est caput sextum libri tertii contra haereses, in quo *Patrem vere Dominum, et Filium vere Dominum* esse dicit, deque iis scriptum in Genesi: « Et « pluit Dominus super Sodomam et Gomorrham ignem et « sulphur a Domino ». Item, Filium esse qui cum Moyse (Exod. III, ubi nomen Dei *Qui est* revelatur), collocutus est. Et alibi: *Cognoscunt enim eum hi quibus revelaverit Filius: semper autem exsistens Filius Patri, olim et ab initio semper revelat Patrem, et angelis, et archangelis, et potestatibus, et virtutibus.* Est igitur aeternus cum Patre Filius, non in tempore initium habuit. Quod et in tertio libro, cap. 18 et 19, uberius exponit. Tum cap. 20: *In principio,* ait, *Verbum exsistens apud Patrem, per quem (λόγον) omnia facta sunt, qui et semper aderat generi humano: hunc in novissimis temporibus unitum suo plasmati* (h. e. suae creaturae), *passibilem hominem factum.* Et in libro quarto, cap. 8: *Et bene,* inquit, *qui dixit ipsum immensum Patrem in Filio mensuratum; mensura enim Patris Filius, quoniam et capit eum.* Tanta est autem horum verborum maiestas et dignitas, ut ad commendandam Patris et Filii absolutam aequalitatem, instar sint amplissimi voluminis. Nam si immensus est Pater et infinitus, et hunc tamen capit ac metitur Filius, adaequari hunc cum illo necesse est, ac perinde infinitum et immensum esse, et cum extra infinitum nihil sit, nihil prorsus desit ei qui mensura est infiniti (1). De Spiritu quoque Sancto idem Irenaeus mul-

« non de loco in locum transeundo, aut ita ut loci alicuius clauderetur « angustiis, sed speciem visibilem, atque audibilem vocem efformando, « sese Prophetae Sancto manifestavit. Coeterum ipse natura invisibilis « erat, ut qui *semper exsistens* (qui est), quemadmodum Pater ». Hucusque Zaccaria in nota ad l. 1 Petavii de Trin. c. 3, § 2.

(1) Quocirca, eodem sensu ac supra, accipienda sunt ea quae ex Irenaeo l. 4 c. haeres. c. 17, notantur a Petavio l. 1 de Trin. c. 3, § 7, cum scilicet Irenaeus negat Deum Patrem opus habere angelorum ministerio ad ea quae vult efficienda, eo quod *ministrat ei ad omnia sua progenies et figuratio sua, id est Filius et Spiritus Sanctus.* Et simili quodam modo oportet interpretari id quod tum apud Irenaeum, tum apud alios quosdam etiam notissimos consubstantialitatis personarum assertores, puta Hilarium et Athanasium, quandoque legitur: mundum fuisse crea-

tis in locis testimonium dicit, eumque duabus aliis personis adiungit et exaequat, praesertim l. 3 c. haeres. c. 19, ubi et baptismi formulam commemorat, et haereticos redarguit qui Spiritum, ut et Christum, ineptis fabulis blasphemant. Item l. 5, c. 6, docet *per manum Patris, id est, per Filium et Spiritum Sanctum, factum esse hominem secundum similitudinem Dei.* Deinde c. 12, Spiritum eumdem ab afflatu illo sive spiritu quo Adam animatus est, differre, eo quod Spiritus ille sanctus increatus est, ac Deus: *Aliud autem est*, inquit, *quod factum est, ab eo qui fecit; afflatus igitur temporalis, Spiritus autem sempiternus.*

Eodem fere tempore quo Irenaeus, vixit *Athenagoras*, qui et ipse in Legatione pro christianis, Trinitatis mentionem haud vulgarem exhibet. Ibi Deum unum esse persuadet primum; deinde vero, huic esse Filium et Verbum per quod omnia procreavit ac disposuit: *Est,* inquit, *Filius Dei, Verbum Patris in idea et operatione. Ab ipso enim et per ipsum omnia facta sunt, cum sint unum Pater et Filius, et sit in Patre Filius, et Pater in Filio, unitate et virtute Spiritus.* Haec certe satis sunt ad Trinitatem et christianum de ea dogma declarandum, Arianamque perfidiam simul cum Sabelliana comprimendam. Et nota illud, *in idea et operatione*, quo significatur communicari Verbo quidquid pertinet ad effectionem rerum, scilicet artem faciendorum operum et actum faciendi. Hinc enim explicari potest id quod nonnulli antiqui, ut Tatianus, Tertullianus, et ipsemet Athenagoras dicere videntur de duplici processione Verbi: altera aeterna in sinu Patris, altera temporali ad formationem mundi (1). Per hoc enim nihil aliud volunt nisi quod Verbum a Patre procedens considerari debet, tum

tum Patre mandante, Filio vero exsequente et efficiente. Locutio sane dura et impropria, sed contextus et diserta auctorum doctrina cogit ut nihil aliud inculcatum intelligatur, praeter naturae et operationis communicationem quae a Patre est. Quippe antiqui illi doctores de hoc maxime solliciti fuisse videntur, ut notio *ingeniti* quae solius Patris est propria, in tuto collocaretur: ne quis scilicet duos vel tres improcessibiles ponens in divinis, eo ipso *plures faceret deos.* Quod evidentius constabit ubi locus erit exponendi, quo sensu Graeci Patres explicant de Filio, etiam praecisione facta a carne assumpta, illud Evangelii: *Pater maior me est.*

(1) Cf. Zaccaria in nota ad l. 1 Petavii de Trin. c. 3, § 4.

ut manens apud ipsum Patrem, tum ut operans ad extra per creationem iuxta illud Ioannis: « In principio erat Verbum, « et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum; hoc « erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt, « et sine ipso factum est nihil quod factum est ». Caeterum, quia terminus creationis est temporalis, ideo *nostro intelligendi modo*, ipsa actio creatrix Verbo a Patre communicata temporaliter accipitur. Unde in his nequicquam reperire est quod cum Nicaenae fidei non sit consonum, maxime si ratio habeatur temporum de quibus scribit Hieronymus, Apol. c. Rufin. n. 17, quod *antequam in Alexandria quasi daemonium meridianum Arius nasceretur*, quidam e veteribus minus cauti fuerunt in adhibendis certis loquendi formulis, quae vix possent perversorum et malefidorum hominum calumniam declinare. Sed nunc, in tertia aetate traditionis cursum nusquam interruptum prosequamur.

**Tertii saeculi fidem** ac traditionem longe plures monumentis expresserunt suis, quam priorum duorum. Primusque subit in memoriam *Hippolytus martyr*, qui floruit Alexandro Mammaeae filio imperante; cuius luculentum est de perfecta ac vera divinitate in Filio, in opusculis contra Beronen et Helicem, testimonium. *Verbum Dei nulla re mutatum esse*, ait, (eo ipso quod carnem induit), *nec in ullo prorsus in quo idem est cum Patre, factum esse idem cum carne propter exinanitionem. Sed cuiusmodi erat absque carne, ita mansisse extra omnem circumscriptionem*. Rursus, *Deum illum infinitum simul et circumscriptum hominem* esse ait, et intelligi *utriusque substantiam perfecte perfectam habentem*. Quid potest esse clarius summae absolutaeque divinitatis in Christo praeconium? Nam et infinitum Deum hunc esse praedicat, et immensum, et immutabilem, et idem omnino cum Patre, quod ad naturam attinet, cum sit eius Filius, ideoque reipsa distinctus. Denique: *Divinitas*, inquit, *ut erat ante incarnationem, est et post incarnationem, secundum naturam infinita, incomprehensibilis, impassibilis, incomparabilis, imo inalterabilis, inconvertibilis, per se potens, et, ut totum dicamus, subsistens infinitae virtutis bonum*. Potuitne vel hodiedum quisquam disertius, expressius, significantius, divinitatem Filii ac personarum discrimen exponere, quam scriptor ille fecit antiquus, antequam Nicaena synodus liquidam ea de re scientiam explicasset?

Sequitur *Clemens Alexandrinus*, tum *Origenes*. Sed quoniam ambo ab antiquis notantur ut non sinceri catholici dogmatis tractatores, statim perveniendum est ad *Dionysium Papam* qui Valeriano et Gallieno imperantibus Ecclesiae praefuit, coepitque anno 259. Cuius egregia est sententia ab Athanasio descripta in libro de Synodi Nicaenae decretis, ex epistola huius Pontificis contra Sabellianos. *Deinceps*, inquit, *adversus eos dicam qui dividunt et secant et evertunt religiosissimum dogma Ecclesiae Dei, monarchiam* (divinam) *in tres quasdam virtutes partientes, et divisas hypostases, ac deitates tres. Nam audio quosdam apud vos esse institutores et doctores divini verbi, qui illius sunt auctores; qui ex diametro, ut sic dicam, pugnant cum Sabellii placitis. Hic enim blasphemat, Filium ipsum asserens esse Patrem, et e converso, Patrem esse Filium. At isti, tres quodammodo deos praedicant, dum sanctam monadem dividunt in tres hypostases peregrinas, a se invicem plane separatas. Etenim necesse est uniri omnium Deo Dei Verbum, et in Deo manere et habitare Spiritum Sanctum. Quippe Marcionis est insani dogma, in tria principia secare ac dividere, quae est diabolica doctrina, non autem eorum qui revera discipuli sunt Christi. Nam hi Trinitatem ab Scriptura sacra praedicari plane intelligunt; tres autem deos, neque in Veteri neque in Novo Testamento doceri.* Animadvertis in hoc Dionysii Papae loco plenam ac solide catholicam Ecclesiae traditionem, quae Trinitatis dogma perfectissime complectitur. Siquidem « unitatem in Trinitate, et Trinitatem in unitate » asserit, ac tam Sabellio contradicit, identitatem hypostasis asseveranti, quam Tritheitis qui tres naturas quot et personas constituebant.

Dionysio Papae adiungendus est *Dionysius Alexandrinus*. Vixi enim eodem uterque tempore, atque hic postulatus aliquando est apud illum, quod contra Sabellianam haeresim disputans, in oppositam incurrisset, ac tres et natura et persona diversos adstrueret. Qui propterea scripsit apologiam qua se apud Romanum Pontificem purgavit, nec diffitetur se identidem quibusdam *exemplis minus utilibus* usum esse; caecutire tamen adversarios suos, dum *duabus voculis inconnexis quasi lapidibus eminus ipsum impetere conantur, non advertentes, perobscuris rebus, quae ut intelligantur, additione indigent, plerumque*

*non modo aliena, sed et contraria exempla lucem afferre* (1). Caeterum, in illo ipso Dionysii facto et ipsius apologia, multa lucent certissima indicia dogmatis ac traditionis antiquae de fide Trinitatis. Nam hoc ipsum quod ad firmissimam Ecclesiae petram traducitur quasi minus recte sentiret de Verbi consubstantialitate, apprime demonstrat quae esset tunc temporis communis Ecclesiae fides et praedicatio. Tum, quod Alexandrinus patriarcha obiectum sibi crimen diluit, nec patitur id sibi imputari quod tres naturis et personis differentes in Trinitate posuerit: satis ostendit, pro nefanda haeresi damnatam ab illo fuisse Arianam opinionem, sexaginta duobus omnino annis ante Nicaeni Concilii celebrationem.

Per idem tempus quo ambo illi Dionysii christianae fidei traditionem illustrabant, complures episcopi eidem dabant testimonium, apud Antiochiam semel iterumque congregati pro condemnatione Pauli Samosateni. E quorum numero fuit admirabilis ille et mirabilium artifex operum *Gregorius Thaumaturgus*, Neocaesariensis antistes. Exstat autem fidei confessio relata a Gregorio Nysseno in eius laudatione, quae sic habet : *Unus Deus,* inquit, *Pater Verbi viventis, sapientiae subsistentis et virtutis suae, et figurae sempiternae, perfectus perfecti genitor, Pater Filii Unigeniti. Unus Dominus, solus ex solo, Deus de Deo, Filius verus veri Patris.* Mox: *Et unus,* inquit, *Spiritus Sanctus, ex Deo substantiam habens, imago Filii perfecti, perfecta vita, viventium causa, fons sanctus, sanctitas sanctificationis praestatrix.* Postremo ita concludit : *Trinitas perfecta.* In hac brevi expositione totam mysterii illius admodum comprehensam rationem vides.

Ex latinis, vetustissimus occurrit *Tertullianus*, cuius in scriptis, praesertim vero in libro contra Praxeam qui eiusdem cum Sabellio fuit opinionis, vera lucet Trinitatis praedicatio. Dicentibus enim haereticis unicum Deum sic esse credendum, ut unus idemque asseratur Pater et Filius et Spiritus Sanctus, opponit Tertullianus regulam fidei quae *unitatem in trinitate disponit, tres dirigens, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum. Tres autem, non statu, sed gradu : nec substantia,*

(1) Cf. epistolam Athanasii de sententia Dionysii, apud Migne, Patr. gr. tom. 25.

*sed forma; nec potestate, sed specie: unius autem substantiae, et unius status, et unius potestatis, quia unus Deus, ex quo et gradus isti et formae et species in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti deputantur. Quomodo autem numerum sine divisione patiuntur, procedentes retractatus demonstrabunt* (cap. 2). Ac post multa de generatione Filii interposita: *Igitur secundum horum exemplorum formam profiteor me duos dicere, Deum et Sermonem* (Verbum) *eius, Patrem et Filium ipsius. Nam et radix et frutex duae res sunt, sed coniunctae. Et fons et flumen duae species sunt, sed indivisae. Et sol et radius duae formae sunt, sed cohaerentes. Omne quod prodit ex aliquo, secundum sit eius necesse est de quo prodit, non ideo tamen est separatum. Secundus autem ubi est, duo sunt. Et tertius ubi est, tres sunt. Tertius enim est Spiritus a Deo et Filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice.... Nihil tamen a matrice alienatur, a qua proprietates suas ducit. Ita Trinitas per consertos et connexos gradus a Patre decurrens, monarchiae nihil obstrepit* (cap. 8). Tum in conclusione libri, c. 31: *Caeterum Iudaicae fidei ista res, sic unum Deum credere, ut Filium adnumerare ei nolis, et post Filium, Spiritum. Quid enim erit inter nos et illos nisi differentia ista? Quod opus Evangelii, statuens Legem et Prophetas usque ad Ioannem, si non exinde Pater et Filius et Spiritus Sanctus tres crediti, unum Deum sistunt?* Sane vero haec omnia plenam fidem demonstrant circa Filium procedentem a Patre, et Spiritum Sanctum ab utroque: qui tres sic vere distinguuntur inter se, ut nihilominus unus Deus sint, una substantia, una omnipotentia, una res absoluta (1).

Tandem, ne simus infiniti, testium antenicaenorum seriem claudat praestantissimus martyr *Cyprianus*. Is in epistola ad

(1) Bene ergo, ad illa verba cap. 9: « Pater tota substantia est, Filius « vero derivatio totius et portio, sicut ipse profitetur, *quia Pater maior « me est* »: bene, inquam, notat commentator Tertulliani, caute hic legi debere Tertullianum, utpote qui cum dudum ante haeresim Arii scriberet, (imo confutaret haeresim e diametro oppositam), non usque adeo verba sua trutinaverit. Sententia vero eius, quod eiusdem sint substantiae Pater et Filius et Spiritus Sanctus, manifesta fit tum ex praecedentibus tum ex sequentibus, quorum aliqua, speciminis gratia, hic transcripta sunt.

Iubaianum, in qua errorem suum de haereticis rebaptizandis defendit, luculenta de communi et universali fide Trinitatis testimonia ponit. *Dominus enim*, inquit, *post resurrectionem discipulos mittens, quemadmodum baptizare deberent, instruxit et docuit dicens: Ite et docete gentes omnes*, etc. *Insinuat Trinitatem, cuius sacramento Gentes baptizarentur. Numquid hanc Trinitatem Marcion tenet? Numquid eumdem asserit quem et nos, Patrem creatorem? Numquid eumdem novit Filium, Christum de Maria Virgine natum?* Tum confundens sacramentum ipsum cum re sacramenti quam nemo adultus absque recta fide consequi potest: *Si baptizari quis apud haereticos potuit, utique et remissam peccatorum consequi potuit. Si peccatorum remissam consecutus est, et sanctificatus est, et templum Dei factus est; si sanctificatus est, si templum Dei factus est, quaero cuius Dei? Si Creatoris* (Patris), *non potuit, quia in eum non credidit. Si Christi, nec huius fieri potuit templum, qui negat Deum Christum. Si Spiritus Sancti, cum tres unum sint, quomodo Spiritus Sanctus placatus esse ei potest, qui aut Filii aut Patris inimicus est?* Quo in loco testimonium etiam habes pro authenticitate versiculis 7 capitis 5 primae epistolae Ioannis: « Tres sunt qui testimonium dant in caelo: Pater, « Verbum, et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt ».

Liceat ergo concludere cum Petavio, Praef. c. 6: « Hac « testium virorum sanctissimorum eruditissimorumque copia, « fidem nostram liberasse, et id quod propositum erat cumu- « late nos praestitisse confidimus: ut catholici de Trinitate « dogmatis fidem omnes intelligerent, per traditionis seriem « ac velut canalem, a Christo et apostolis ad Nicaena cucur- « risse tempora, a quibus deinceps ad extrema usque mundi « saeculo, plenis velis et continuato cursu provehitur ». Ideo plane cavendum est a temeraria illa quorumdam modernorum assertione, dicentium plerosque antenicaenos Patres in huius dogmatis declaratione sic defecisse, ut circa veram consubstantialitatem personarum, innocenter quidem, sed tamen vere erraverint. Hoc enim de facto verum non est, ut ex dictis hactenus liquet. Sed et inhaerendo principiis theologicis de Traditione et magisterio fidei in Ecclesia, nequidem potuit esse verum, eo quod nulla est paritas inter dogma Trinitatis et alia nonnulla, quae cum prius, plus minusve implicite tenerentur, decursu temporum fuerunt intra ipsos

Ecclesiae fines in controversiam vocata, ac tum demum definita. Quippe distinguendum est inter eas veritates revelatas quae necessitate praecepti explicite cognoscendae sunt ab omnibus, et eas quas non oportet eadem necessitate in seipsis sciri a cuncto populo christiano. Circa has potest aliquando contingere anceps in utramque partem doctorum sententia, tum subsequens definitio; circa illas vero minime. Atqui dogma Trinitatis personarum in unitate essentiae pertinet manifestissime ad primum genus. Symbolum enim Apostolorum secundum omnes suas formas, habet : **Credo in Deum Patrem omnipotentem, et in Iesum Christum Filium eius unicum Dominum nostrum...., et in Spiritum Sanctum** (1).

Sed nunc de *notionibus* quibus, revelatione supposita, notificatur nobis personarum distinctio, agendum est; nam de his S. Thomas in tribus posterioribus huius quaestionis articulis.

## Thesis XVII.

(Art. 2).

**Ad convenientem notificationem fidei Trinitatis debuerunt relationes seorsum significari in abstracto, et hoc modo significatae, dicuntur « proprietates » vel « notiones ».**

Ratio tamen dubitandi esse posset, quia non differt in Deo *quod est,* et *quo est*, nec ulla invenitur in eo compositio formae et subiecti. Nunc autem cum propria personarum significantur in abstracto, significantur ut formae a suis subiectis distinctae, eo modo quo paternitas apud nos dicit formam accidentalem inhaerentem substantiae. Et hoc cedit in praeiudicium divinae simplicitatis, quae non fert ut suppositum sit aliud a forma qua refertur et distinguitur.

**Sed contra,** quia si a nominibus abstractis abstinendum esset, eo quod abstracta significant apud nos formas, in se quidem simplices, sed in alio exsistentes vel cum alio componentes: pari iure abstinendum erit a concretis, quia ista, etsi non significent *componentia,* significant tamen *composita*, et sic

(1) Cf. Denzinger, Enchirid. n. 1-13.

non relinqueretur aliquod nomen quo in divinis possemus uti, quod absit. Hinc S. Thomas in I, D. 33, q. 1, a. 2 ait: «In « concreto est duo considerare in rebus creatis, scilicet com- « positionem et perfectionem, quia quod significatur concre- « tive, significatur ut per se exsistens, ut homo vel album. « Similiter de ratione abstracti duo sunt, scilicet simplicitas « et imperfectio, quia quod significatur in abstracto, signi- « ficatur per modum formae, cuius non est operari vel subsi- « stere in se, sed in alio. Unde patet quod, sicut etiam est « de aliis quae de Deo dicuntur, neutra ratio secundum to- « tum Deo competit: nec abstractum propter imperfectionem, « nec concretum propter compositionem. Sed quantum ad « aliquid utrumque vere dicitur, quia et concretum propter « perfectionem, et abstractum propter simplicitatem ». Recte igitur, cum de divinis loquimur, dicimus deitatem et Deum, aeternitatem et aeternum, immensitatem et immensum, non quasi aliud esset Deus, et aliud deitas, sed quia in eminentia divini esse verificatur, secluso omni defectu, quidquid per utrumque significandi modum importatur.

**Hoc itaque supposito,** dico quod non sola essentialia possunt duplici modo praedicto significari, verum etiam ea quae pertinent ad distinctionem personarum. Imo ut personalia seorsum per abstracta nomina enuntiarentur, duplex coegit necessitas.

Prima fuit quia oportebat ut dum confitemur Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse unum Deum et tres personas, haberemus unde satisfieret interrogantibus, *quo* sunt Deus unus, et *quo* vel *quibus* personae tres. Ut puta, si quis dicat: *Quid* est Pater? Responsio est: Deus. *Quid* est Filius? Deus. *Quid* Spiritus Sanctus? Deus. Hi tres unus Deus. Item: *Quis* est Pater? persona divina. *Quis* Filius? alia persona divina. *Quis* Spiritus Sanctus? tertia persona divina. Denique: *Quo* sunt unus Deus? Deitate. *Quo* personae tres? paternitate, filiatione, processione. Sic quippe et non aliter, tribus interrogationibus, *quid*, *quis*, et *quo*, tres reddimus proprias responsiones.

Alia etiam necessitas fuit, quia non sufficiebant nomina concreta ad plene notificandam personam Patris et personam Filii. In nominibus enim concretis *Pater* et *Filius*, nullo modo cointelligitur relatio qua uterque refertur ad Spiritum San-

ctum, ac per hoc, ab eodem distinguitur (1). Debuit ergo seorsum significari relatio ista, sed non nomine concreto seu nomine rei, quasi esset res vel suppositum quod cum Patre et Filio connumeratur. Ergo nomine abstracto, et per modum formae qua Pater et Filius notificantur ut Spiritui Sancto relative oppositi, sicut paternitate noscitur Pater oppositus Filio, et filiatione Filius Patri. Sic igitur, propter omnes has causas necesse fuit significare seorsum in abstracto divinas relationes.

Quomodo autem eisdem competat sub hoc respectu, *proprietatum* vel *notionum* denominatio, facile est videre. Quippe dicuntur *proprietates*, in quantum uni personae vel duabus tantum respective conveniunt: *notiones* vero, in quantum per eas innotescit nobis in divinis distinctio personarum. Et sumitur vocabulum ab Augustino l. 5 de Trin. c. 6 : « Ideoque, « inquit, alia *notio* est qua intelligitur genitor, alia qua inge« nitus ». Hinc *relatio*, *proprietas,* et *notio,* pertinent ad idem alio et alio modo consideratum. Nam, « paternitas dicitur *re-« latio,* secundum quod ad Filium refertur ; dicitur autem *pro-« prietas,* in quantum soli Patri convenit; dicitur *notio,* in « quantum est principium formale innotescendi Patrem » (2). Et sic etiam est de aliis.

(1) Nota quod de distinctivo dupliciter loqui possumus : vel prout notificat distinctionem quae de facto est, vel prout notificat etiam rationem cur distinctio sit et esse possit. Et si quidem distinctivum sumatur primo modo, sic paternitas et filiatio distinguunt Patrem et Filium a Spiritu Sancto. Noscuntur enim de facto distincti, per hoc quod solus Pater habet paternitatem, et solus Filius filiationem, et solus Spiritus Sanctus processionem. Si autem sumatur distinctivum secundo modo, sic spiratio distinguit Patrem et Filium a Spiritu Sancto, quia ratio distinctionis in divinis non est nisi oppositio relativa. Porro Pater et Filius non habent oppositionem relativam ad Spiritum Sanctum ratione paternitatis et filiationis, sed solum ratione spirationis quae est in utroque, ut ex praemissis de numero personarum iam liquet.

(2) S. Thom. in 1, D. 26, q. 2, a. 3.

## Thesis XVIII.

(Art. 3-4).

**Notiones communiter recensentur quinque, videlicet: innascibilitas, paternitas, filiatio, communis spiratio, et processio.**

Cum *notio* nihil aliud sit quam « propria ratio cognoscendi « divinam personam »(1), seu id per quod « nobis innotescit « distinctio personarum » (2), ad hoc ut aliquid dicatur notio personae, oportet in primis ut sit aliquid non commune tribus, adeoque pertineat ad relationes originis, cum praeter has omnia sint communia in divinis. Oportet praeterea, ut sit pertinens ad dignitatem, idque non solum quoad se, sed etiam secundum nostrum modum intelligendi. Et ratio huius posterioris conditionis est quia persona est nomen dignitatis, ut dictum est supra, et ideo necesse est ut ideam dignitatis *nobis* ingerat, id quod *nobis* est ratio personam cognoscendi.

Hinc apparet quod notiones Patris sunt tres. Cum enim origo dicat *a quo alius*, vel *qui ab alio,* non potest accipi notio Patris ex parte eius quod est *esse ab alio,* nisi per remotionem: in quantum scilicet proprium Patris est ut sit a nullo. Et quamvis haec nota consistat in mera negatione, apprehenditur tamen a nobis per modum alicuius ad magnam dignitatem pertinentis, utpote coniuncta apud nos cum intellectu auctoritatis. Bene ergo **innascibilitas,** seu *improcessibilitas,* assignata est tamquam prima notio Patris aeterni. Sed ex parte eius quod est esse ut *a quo alius*, oportet duas alias notiones sumere eiusdem primae personae, quae **paternitate** quidem innotescit in quantum est principium Filii, **spiratione** vero, in quantum est principium Spiritus Sancti.

Similiter in Filio facile assignabis notiones duas. Innotescit enim **filiatione** in quantum ab alio, tum **communi spiratione** in quantum a quo alter.

Denique in Spiritu Sancto non est accipere nisi notionem unam, quae est **processio.** Nam ex parte originis activae, nec positive nec negative sumi debet notio eius. Non positive,

(1) S. Thom. hic, a. 3 in corp.

(2) Id. Comp. theol. c. 59.

cum ipse nullius personae principium sit in divinis; nec etiam negative, quia non esse principium alterius, minime explicat apud nos dignitatem vel auctoritatem aliquam, et ideo deest una e conditionibus ad rationem notionis requisitis (1).

Sunt igitur in Patre notiones tres, in Filio duae, in Spiritu Sancto una; et quia spiratio est Patri Filioque communis, restat ut quinario numero omnes comprehendantur. « Non « tamen, inquit S. Thomas, Comp. theol. c. 59, haec quinque « possunt dici *proprietates, si hoc in proprietatis ratione obser-* « *vetur, ut proprium esse dicatur quod convenit uni soli.* Sed « secundum illum modum quo aliquid dicitur proprium ali- « quibus per respectum ad aliud, nihil prohibet etiam com- « munem spirationem proprietatem dici. Quia vero in divinis « personae solis relationibus distinguuntur, notiones autem « sunt quibus divinarum personarum distinctio innotescit, « *necesse est notiones aliqualiter ad relationem pertinere.* Sed « earum quatuor verae relationes sunt, quibus divinae personae « ad invicem referuntur; quinta vero ad relationem pertinet « sicut relationis negatio, nam negationes ad genus affirma-

(1) Considera ergo cur una sola notio negativa assignatur, et non ponitur in Filio notio *inspirabilitatis,* aut in Spiritu Sancto notio *ingenerabilitatis,* sicut nec ponitur in eo notio *non principiantis.* Huius rei tres rationes sunt, quarum prima et potissima fuit in textu declarata. Non enim concipimus inspirabilitatem in Filio, et ingenerabilitatem in Spiritu Sancto, per modum specialis cuiusdam dignitatis, sed bene innascibilitatem in Patre. Et ideo, ait Caietanus, ad commendandam huiusmodi auctoritatem Patris, propter quam Filius in evangelio solitus est appropriare ei omnia quae divinitatis sunt, et Ecclesia omnes fere orationes suas ad eum dirigit, merito innascibilitatis eius notio posita est.

Altera ratio est, quia omnis pater in creatis ita est *a quo alius,* ut sit etiam *ab altero,* saltem per creationem sicut Adam. Proprium autem est solius Patris aeterni, ita esse *a quo alius,* ut ipse sit *a nemine:* hinc recte *improcessibilitas* assignatur tamquam notio eius distinctiva ab aliis patribus. Sed nullus filius spiratur, et nullus spiritus generatur: unde non est cur *inspirabilitas* ponatur notio Filii, et *non generabilitas* notio Spiritus Sancti.

Tertia demum ratio est, quia ponendo plures notiones ad negationem originis quocumque modo pertinentes, potius obscuraretur mysterium quam notificaretur. Talis enim positio ansam praeberet existimandi plures esse in divinis non procedentes: quo posito, ait Hilarius, destruitur veritas, et pluralitas deorum asseritur.

« tionum reducuntur, et privationes ad genus habituum, sicut « non homo ad genus hominis, et non album ad genus albe- « dinis ». Quod considerans Augustinus in l. 5 de Trinit. cap. 7, ostendit *ingenitum* de Patre non dici secundum substantiam: « Non ergo, inquit, iam dicamus ingenitum, sed « pro eo dicamus non genitum, quod tantum valet. Num ergo « aliud dicimus quam non filium? Negativa porro ista par- « ticula non id efficit, ut quod sine illa relative dicitur, eadem « praeposita, substantialiter dicatur, sed id tantum negatur « quod sine illa aiebatur, sicut in caeteris praedicamentis. « Velut cum dicimus: homo est, substantiam designamus. Qui « ergo dicit: non homo est, non aliud genus praedicamenti « enuntiat, sed tantum illud negat. Sicut ergo secundum « substantiam aio: homo est, sic secundum substantiam nego, « cum dico: non homo est. Et cum quaeritur quantus sit, et « aio: quadrupedalis est, secundum quantitatem aio: qui dicit: « non quadrupedalis est, secundum quantitatem negat... Et « omnino nullum praedicamenti genus est secundum quod ali- « quid aiere volumus, nisi ut secundum idipsum praedicamen- « tum negare convincamur, si praeponere negativam particu- « lam voluerimus. Quae cum ita sint, si substantialiter aierem « dicendo *Filius*, substantialiter negarem dicendo *non Filius*. « Quia vero relative aio, cum dico, Filius est, ad Patrem « enim refero: relative nego, si dicam, non Filius est: ad « parentem enim eamdem negationem refero, volens ostendere « quod ei parens non sit. At si quantum valet quod dicitur « filius, tantumdem valet quod dicitur genitus, sicut praelo- « cuti sumus: tantumdem ergo valet quod dicitur non genitus, « quantum valet quod dicitur non filius. Relative autem ne- « gamus dicendo, non filius; relative igitur negamus dicendo, « non genitus. Ingenitus porro quid est, nisi non genitus? « *Non ergo receditur a relativo praedicamento, cum ingenitus* « (sive innascibilis) *dicitur* ».

Tenendum itaque est, omnia notionalia ab iis sumi, quae in Deo dicuntur secundum relationem (1). Quod autem atti-

(1) Non ergo admitti debet distinctio quam plures recentiores theologi ponunt inter intellectionem essentialem et intellectionem notionalem, volitionem essentialem et volitionem notionalem. Intellectio enim et volitio ad essentiam pertinent, non autem ad relationes. Neque in hoc quod in-

net ad numerum eorumdem, animadvertes quod contra fidem sentiret, quicumque negaret esse in divinis personis quinque illas rationes quas *notionum* nomine appellamus. Si autem solum diceret non omnes esse appellandas *notiones*, vel alias quasdam in notionum numero esse recensendas, non esset haereticus, tametsi notam temeritatis non effugeret. Nullibi enim periculosius quam in praesenti, a communi doctrina receditur.

## DE PERSONIS IN SPECIALI

Consequenter considerandum est de personis in speciali, et primo quidem de persona Patris, *(Quaest. XXXIII)*; tum de persona Filii, *(Quaest. XXXIV-XXXV)*; denique de persona Spiritus Sancti, *(Quaest. XXXVI-XXXVIII)*.

### QUAEST. XXXIII.

## DE PERSONA PATRIS

« Pater est, ex quo omne quod est, consistit. Ipse in Christo « et per Christum, origo omnium. Caeterum eius esse in sese « est, non aliunde quod est sumens, sed id quod est, ex se « atque in se obtinens. Infinitus, quia non ipse in aliquo, sed « intra eum omnia; semper extra locum, quia non continetur; « semper ante aevum, quia tempus ab eo est. Curre sensu « si quid ei putas ultimum esse, eum semper invenies, quia « cum semper intendas, semper est quod intendas. Sermo in « eo deficiet, non natura claudetur. Iterum revolve tempora, « esse semper invenies; et cum calculi numerus in sermone « defecerit, Deo tamen semper esse non deficit. Intelligentiam « commove, et totum mente complectere, nihil tenes. Totum « hoc habet reliquum, reliquum autem hoc semper in toto est. « Ergo neque totum cui reliquum est, neque reliquum est « omne quod totum est. Reliquum enim, portio est; omne

tellectio sit in Patre cum notione paternitatis, potest esse ratio sufficiens cur notionalis appelletur. Alias, ipsa essentia poterit dici notionalis, et iam sensus vocum omnino mutatur.

« vero, quod totum est. Deus autem et ubique est, et totus « ubicumque est. Ita regionem intelligentiae excedit, extra « quam nihil est, et cui est semper ut semper sit. Haec ve- « ritas est sacramenti Dei, hoc imperspicabilis naturae nomen « est in Patre. Deus invisibilis, ineffabilis, infinitus; ad quem « et eloquendum sermo sileat, et investigandum sensus hebe- « tetur, et intelligendum intelligentia coarctetur. Habet tamen « naturae suae nomen in patre: sed pater tantum est. Non « enim humano modo habet aliunde quod pater est. Ipse « ingenitus, aeternus, habens in se semper ut semper sit. « Soli Filio notus, quia Patrem nemo novit nisi Filius, et « cui voluerit Filius revelare, neque Filium nisi Pater: illis « scientia mutua est, illis vicissim cognitio perfecta. Et quia « Patrem nemo novit nisi Filius, de Patre una cum revelante « Filio, qui solus testis fidelis est, sentiamus » (1).

Atqui Filius revelans Patrem, singulari modo eum in divinis principium esse docuit. Ideo de hoc ipso nomine *principii* prius dicendum est, tum de *proprio nomine* illius a quo omnis paternitas in coelo et in terra nominatur, demum de notione *ingeniti* per quam eius improcessibilitas explicatur.

## Thesis XIX.

### (Art. 1).

**Nomen *principii* personaliter accepti competit Patri in divinis, eique prae Filio specialiter appropriatur.**

Principii nomen *apud nos*, non secus ac nomen causae, est quoddam relativum *secundum dici*, quia significat absolutum ad quod consequitur quaedam relatio. Sciendum enim est, « quod relativa quaedam sunt imposita ad significandum ipsas « habitudines relativas, ut dominus et servus, pater et filius, « et huiusmodi; et haec dicuntur relativa *secundum esse*. « Quaedam vero sunt imposita ad significandas res quas con- « sequuntur quaedam habitudines, sicut movens et motum, « caput et capitatum, et alia huiusmodi: quae dicuntur rela- « tiva *secundum dici* » (2). De quorum genere omne princi-

(1) Hilar. de Trinit. l. 2, n. 6.
(2) S. Thom. 1 part. quaest. 13, a. 7 ad 1um.

pium in creaturis esse convincitur; dat enim principaliter intelligere rem alterius praedicamenti, et consequenter tantum relationem ad principiatum.

**Sed in divinis,** principii nomen, tum essentialiter dicitur, tum personaliter. Si sumitur ut nomen *essentiale*, adhuc est relativum secundum dici. Hoc enim modo significat directe substantiam divinam prout causa est omnium entium extra se, ex consequenti vero relationem (rationis) ad creaturas. Ast, si sumatur ut nomen *personale*, fit relativum secundum esse, quia sic nihil aliud importat praeter relationem constitutivam personae a qua alia persona divina procedit.

Ulterius considerandum est quod quando *principium* personaliter dicitur, nullo modo convertitur cum *causa*, quia causa (in lingua nostra) respondet effectui, et importat aliquid diversum in essentia ab eo cuius est causa. Hinc, ne Filius intelligeretur esse alterius essentiae a Patre, vel comprehendi sub universitate causatorum sive effectuum, non consuevimus dicere Patrem causam Filii, sed solo utimur nomine principii quod est communius, et non determinat modum originis per efficientiam, quia de his etiam rebus solet praedicari, quae non referuntur ad sua principiata ut causae efficientes (1). Graeci tamen doctores absque dispendio fidei usi sunt nomine causae, *αἰτία,* et causati, *αἰτιατόν* (2), quod in lingua eorum non ita male sonat sicut in nostra. Unde in decreto Florentino pro unione graecorum (3) legitur: « Filium quoque esse, secundum graecos quidem causam, secundum latinos vero principium subsistentiae Spiritus Sancti, sicut et Patrem ». Per vocabulum enim *causae* volunt ostendere solam originem personarum (*a qua alius*), excludendo omnem efficientiam, adeoque non sunt reprehendendi, tum quia idem verbum in variis idiomatibus non semper eodem modo audit (4), tum quia de vocibus non est disputandum

(1) Cf. S. Thom. hic in resp. ad 1um.

(2) Damasc. de fide orthod. l. 1, c. 10. — Nyssen. Tract. ad Ablab., ubi supra, et alibi passim.

(3) Denzinger, n. 586.

(4) « Multa quae bene sonant in lingua graeca, in latina fortassis non « bene sonant; propter quod, eamdem fidei veritatem aliis verbis latini « confitentur et graeci. Dicitur enim apud graecos recte et catholice, quod

quando constat de sensu orthodoxo in quo adhibentur, ipsa non reclamante Ecclesia, cui ius congenitum inest corrigendi illud omne quod in divinis dogmatibus a sanorum verborum forma deflecteret.

Sic igitur, quod graeci causam dicunt, nos principium dicimus. Porro nomen *principii etiam personaliter dicti,* nondum est proprium alicui personae in divinis, quia non solus Pater, sed et Filius est principium. Nihilo tamen minus, peculiari quodam modo attribuitur Patri propter rationem plane obviam: ipse enim principium est non de principio. Et haec etiam ratio fuit cur graeci doctores, et inter latinos Hilarius, intellexerint de Filio secundum quod divina persona est, illud evangelii: *Pater maior me est:* catholice quidem. et longe alio sensu quam Ariani. Hanc enim maioritatem exponunt de auctoritate donantis *iuxta nostrum intelligendi modum*, prout dictum est supra, cum notio innascibilitatis declarabatur. Quo fit ut ponentes Patrem maiorem Filio propter auctoritatem originis, asserant Filium non minorem Patre propter substantiae unitatem: « Si igitur, inquit Hilarius l. 9 « de Trinit. n. 54, donantis auctoritate Pater maior est, num- « quid per doni confessionem minor Filius est? *Maior itaque* « *donans est*, *sed minor iam non est cui unum esse donatur.* « Si non hoc donatur Iesu, ut confitendus sit in gloria Dei « Patris, minor Patre est. Si autem in ea gloria donatur ei

« Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres *hypostases;* apud latinos « autem non recte sonat, si quis dicat quod sunt tres *substantiae*, licet « hypostasis sit idem apud graecos quod substantia apud latinos, secun- « dum proprietatem vocabuli. Nam apud latinos substantia usitatius pro « essentia accipi solet, quam tam nos quam graeci unam in divinis con- « litemur. Propter quod, sicut graeci dicunt tres hypostases, nos dicimus « tres personas. Nec est dubium quin etiam simile sit in aliis multis. « Unde ad officium boni translatoris pertinet, ut ea quae sunt catholicae « fidei transferens, servet sententiam, mutet autem modum loquendi se- « cundum proprietatem linguae in quam transfert. Apparet enim quod « si ea quae in latino litteraliter dicuntur, vulgariter exponantur, inde- « cens erit expositio, si semper verbum ex verbo sumatur. Multo igitur « magis, quando ea quae in una lingua dicuntur, transferuntur in aliam, « ita quod verbum sumatur ex verbo, non est mirum si aliqua dubietas « relinquatur ». S. Thom. in procemio Opusc. cont. errores Graecorum.

« esse qua Pater est, habes et in donantis auctoritate quia « maior est, et in donati confessione quia unum sunt ».

Et de nomine quidem *principii* hactenus. Sed nunc de aliis duobus quae sunt primae personae *simpliciter propria*, per ordinem dicendum est. Hinc duae aliae sequuntur propositiones.

## Thesis XX.

(Art. 2-3).

**Hoc nomen *Pater*, quod prius dicitur in divinis personaliter, ita est primae personae Trinitatis proprium, ut nullius alius, vel in coelis vel in terra, quacumque tandem ratione personale nomen esse possit.**

Duplici modo sumitur Patris nomen in divinis. Primo secundum quod significat realem relationem ad intra, sicut cum dico: *Pater Domini Nostri Iesu Christi* (1), et sic est nomen personale. Secundo in quantum significat relationem rationis ad extra, sicut cum dico: *Pater noster qui es in coelis* (2), et sic est nomen essentiale, non secus ac nomen *dominus*, *creator*, et alia eiusmodi. Sed prior eius consideratio esse debet secundum quod personaliter accipitur, et est primae personae Trinitatis *proprium personale nomen*.

### § 1.

Ut nomen aliquod sit omnibus modis *proprium personale nomen*, tres omnino conditiones requiruntur. Prima est ut personam significet, non secundum eius accidentia vel circumstantias, sicut nomina *musicus*, *orator*, *rex*, *pontifex*, etc., sed secundum ipsum constitutivum personale. Altera est, ut significet personale constitutivum, non vage et indeterminate, sicut nomina *individuum*, *hypostasis*, *suppositum*, sed omnino determinate, attingendo videlicet distinctivam individuationis rationem. Tertia denique est, ut significet hanc ipsam distinctivam individuationis rationem, non ex arbitraria impositione, sicut nomina *Socrates*, *Caesar*, *Titius*, etc., sed notificando et

(1) 2 Cor. I-3.
(2) Matth. VI-9.

manifestando quaenam illa sit, adeoque ex nativa vi significationis suae (1).

Atqui hae omnes conditiones evidenter verificantur in nomine *patris*, respectu primae personae Trinitatis. Significat enim hoc nomen relationem paternitatis ut in habente eam. Ergo in ratione nominis personalis, convenit ei soli qui per ipsam paternitatis relationem constituitur in esse personae. cuique omnino idem est, esse personam et esse patrem. Sed inter omnes personas tam creatas quam increatas, sola prima Trinitatis persona eo persona est quo pater, utpote quae eatenus distincte subsistit in divina natura, quatenus subsistens paternitas est. Et licet apud nos multi patres dicantur et sint, in eis tamen patris nomen significat personae circumstantiam, non constitutivum. Unde non potest esse nomen personale prout nunc de nomine personali loquimur.

Quapropter, ut recte notat Caietanus in commentario, absque additione tradidit Dominus baptizandum esse in nomine Patris. Item supralaudatus Hilarius dicit: « Non enim « humano modo habet aliunde quod Pater est ». Denique Paulus apostolus, Eph. III-14: « Flecto genua mea ad Patrem « Domini nostri Iesu Christi, ex quo omnis paternitas in caelis « et in terra nominatur ».

(1) Nota quod omnia nomina significant ex institutione, et sub hac consideratione semper sunt ad placitum. Sed quaedam fuerunt imposita ad significandas rationes nobis notas: qua institutione supposita, iam naturaliter significant eas res in quibus praedictae rationes salvantur, et non possunt amplius ex arbitrio attribui uni potius quam alteri. Hoc igitur sensu, recte consideratur propria et naturalis vis significationis nominum.

Nota etiam quod omnia personalia nomina *apud nos*, necessario sunt pure arbitraria, eo quod rationes individuantes seu distinguentes individua eiusdem speciei, sunt nobis in seipsis ignotae. Nam propter modum cognitionis nostrae qui est per abstractionem a phantasmatibus, solas formales differentias directe et in seipsis attingimus, non autem differentias materiales quae vigent inter hypostases ad eamdem speciem pertinentes. Necesse igitur est ut nomina quibus eas designamus, sint omni ex parte arbitraria, et prorsus inefficacia ad ducendum nos in cognitionem proprietatis hypostaticae, sicut evidenter apparet in omnibus personalibus appellationibus quibus designamur. Sed in divinis, differentiae personales non sunt materiales, sed formales, pro quanto in relationibus diversae rationis reponuntur, et ideo nulla est consequentia ab humanis ad divina.

§ 2.

Nunc autem alio sensu accipitur hoc nomen *Pater* in divinis, scilicet respectu creaturarum, idque non uno modo tantum. « Dicitur enim Deus alicuius creaturae pater propter « similitudinem vestigii, utpote irrationalium creaturarum, « secundum illud Iob XXXVIII-28: *Quis est pluviae pater, aut « quis genuit stillas roris?* Alicuius vero creaturae, scilicet ra- « tionalis, secundum similitudinem imaginis, secundum illud « Deuter. XXXII-6: *Nonne ipse est pater tuus, qui possedit, et « fecit, et creavit te?* Aliquorum vero est pater secundum « similitudinem gratiae, qui etiam dicuntur filii adoptivi, se- « cundum quod ordinantur ad haereditatem aeternae gloriae « per munus gratiae acceptum, secundum illud Rom. VIII-16: « *Ipse Spiritus reddit testimonium spiritui nostro quod sumus « filii Dei; si autem filii, et haeredes.* Aliquorum vero secun- « dum similitudinem gloriae, prout iam gloriae haereditatem « possident, secundum illud Rom. V-2: *Gloriamur in spe gloriae « filiorum Dei* » (1). Hoc itaque modo, nomen *patris* semper significat respectum rationis ad creaturas, qui in tantum tribuitur Deo, in quantum nos realiter referimur ad ipsum relatione fundata super communicatam similitudinem, vel naturae, vel gratiae, vel gloriae. Et quia relatio ista terminatur ad divinam essentiam, cuius bonitas secundum varios gradus a nobis participatur: constat nomen *Patris* per respectum ad nos dici essentialiter, tametsi soleat primae personae appropriari. Insuper manifestum est quod tunc non dicitur nisi secundum quamdam diminutam paternitatis similitudinem, et ideo per posterius. Semper enim nomen dicitur per prius de eo in quo tota eius ratio salvatur, quam de eo in quo salvatur deficienter et secundum quid tantum.

(1) S. Thom. hic, art. 3, in corp.

## Thesis XXI.

(Art. 4).

**Esse *ingenitum* est proprium Patri, prout ingenitus idem valet ac principium improcessibile.**

Ingeniti nomen fuisse ab initio assumptum ut proprium Patris attributum, ex pluribus fidei regulis constat. In symbolo quod hodiedum in ordinationibus episcoporum sub quaestionum forma examini consecrandorum inservit, habetur: *Ita credo et confiteor, ut Patrem ingenitum, Filium unigenitum, Spiritum Sanctum nec genitum nec ingenitum, sed a Patre et Filio procedentem veraciter praedicem* (1). Et in professione fidei quae in Concilio Toletano ad normam epistolae dogmaticae S. Leonis Papae edita est: *Est ergo ingenitus Pater, genitus Filius, non genitus Paraclitus, sed a Patre Filioque procedens* (2). Et rursus in Conc. Tolet. XI: *Hic etiam Spiritus Sanctus nec ingenitus nec genitus creditur, ne aut si ingenitum dixerimus, duos Patres, aut si genitum, duos Filios praedicare monstremur* (3).

Ex quibus liquet, non eodem sensu sumi in monumentis ecclesiasticis nomen *non genitus,* et nomen *ingenitus* sive *innascibilis*. Nam nomen *non genitus* sumitur pure negative, *ingenitus* vero sumitur privative. Qua autem ratione, *nostro concipiendi modo* privative dicatur, explicat S. Thomas in resp. ad 2$^{um}$, animadvertens quod privatio dici etiam potest. « quando aliquid non habet quod natum est haberi ab aliquo « sui generis ». Et quia esse genitum, natum est convenire alicui personae divinae quae alterius personae principium est, ingenitus praedicatur privative, quando sumitur prout importans negationem in genere principii personaliter dicti in divinis. In qua quidem acceptione idem valet ac principium non de principio, et soli personae Patris convenire potest, ut constat. Ita fere S. Thomas l. c. Sed quia non agitur nisi de grammaticali modo significandi qui totus con-

(1) Denzinger, n. 294.
(2) Ibid. n. 113.
(3) Ibid. n. 223.

sideratur quoad nos, posset etiam dici, *ingenitum* praedicari de Patre *privative*, respectu habito ad patres humanos qui ab aliis per generationem processerunt. Hinc enim fit ut negatio nativitatis in Patre aeterno accipiatur tamquam negatio alicuius quod in aliis patribus natum est esse. E contra, nativitas non est nata esse in quocumque eorum quae procedunt per modum amoris, et ideo absentia nativitatis in Spiritu Sancto *pure negative* exprimitur, scilicet per hoc praedicatum, *non genitus*.

Quocumque autem modo res explicetur, attributum ingeniti removet a Patre omnem processibilitatem, et propter hoc, tamquam propria atque exclusiva eius notio fuit expresse assignatum. Etenim ad fidem Trinitatis manifestandam opus erat inculcare non esse in divinis duos non procedentes, sed unum tantummodo. Quippe, si essent duo non procedentes, hoc ipso duae forent personae quae oppositione relativa non distinguerentur (1), et ideo essent duo dii, sicut angelico prorsus intuitu vidit Hilarius l. de Synodis n. 60, ostendens quod Filium innascibilem unitas Dei non patitur: « Cum ergo, inquit, « unus Deus sit, duo innascibiles esse non possunt: cum idcirco Deus unus sit, (cum et Pater Deus sit, et Filius Dei « Deus sit), quia innascibilitas sola penes unum sit. Filius « autem idcirco Deus, quia ex innascibili natus exsistat ». Hinc Concilia et Patres maximam adhibuerunt curam ut manifesta fieret personae non procedentis unicitas, attribuendo Patri proprium nomen quo eius improcessibilitas significaretur. Assumptum est autem ad hoc ipsum *ingeniti* vel *innascibilis* nomen, et non oportet multum disputare de voce, quando aliunde certissime constat sensus in quo adhibetur.

## Quaest. XXXIV-XXXV.

# DE PERSONA FILII

« Evecti de importuosis locis in altum turbato mari sumus, « et nec regredi nec progredi sine periculo licet, plus tamen « difficultatis in emetiendis est quam in emensis. Est Pater ut « est, et ut est esse credendus est. Filium mens consternatur

(1) Vide supra, Proleg. Quaest. 28, § 3.

« attingere, et trepidat omnis sermo se prodere. Est enim pro-
« genies ingeniti, unus ex uno, verus a vero, vivus a vivo,
« perfectus a perfecto, virtutis virtus, sapientiae sapientia,
« gloria gloriae, imago invisibilis Dei, forma Patris ingeniti.
« Quam autem progeniem opinabimur unigeniti ab ingenito?...
« Habent igitur nativitatis huius uterque secretum. Et si quis
« forte intelligentiae suae imputabit, generationis huius sacra-
« mentum non posse se consequi, cum tamen et Pater sit
« absolute intellectus, et Filius: maiore istud dolore a me
« audiet ignorari. Ego nescio, non requiro, et consolabor me
« tamen. Archangeli nesciunt, angeli non audierumt, saecula
« non tenent, propheta non sensit, apostolus non interrogavit,
« Filius ipse non edidit. Cesset dolor querelarum. Non te,
« quisquis es qui haec requires, revoco in excelsum, non in
« amplitudinem tendo, non deduco in profundum. Nonne
« aequanimiter ignorabis Creatoris nativitatem, ignorans ori-
« ginem creaturae? Hoc saltem requiro, sentisne te genitum,
« et quae ex te generentur intelligis? Non quaero sensum
« unde hauseris, vitam unde sortitus sis, intelligentiam unde
« adeptus sis, quale est quod in te sit odor, sensus, visus,
« auditus; certe nemo quod facit nescit; quaero unde ista iis
« quos generes indulgeas, qualiter sensum inseras, oculos ac-
« cendas, cor affigas. Haec, si potes, enarra. Habes ergo quae
« nescis, et tribuis quae non intelligis; aequanimiter impe-
« ritus in tuis, insolenter in Dei rebus ignarus » (1).

His similibusque considerationibus Patres redarguebant Arianos, aeternam Filii Dei generationem, eiusque cum Patre consubstantialitatem negantes. Ac per haec, impenetrabilem mysterii profunditatem exprimebant, tum impiam reprobabant praesumptionem subordinandi obsequium fidei comprehensioni rationis naturalis; non tamen reiiciebant studium pie impensum in assequendo qualemcumque intelligentiam. Unde subdit Hilarius: « Etsi non perventurum sciam, tamen « gratulabor profecturum. Qui enim pie infinita persequitur, « etsi non contingat aliquando, tamen proficiet prodeundo ». Porro de ipsa nativitate aeterna in qua secundae personae proprietas reponitur, iam plura initio praemissa sunt cum de processionibus ageretur. Reliquum itaque est ut ultimum ad-

(1) Hilar. de Trinit. l. 2, n. 8-9.

datur complementum per explicationem nominum quae eidem personae genitae propria sunt. Numerantur autem tria: *Filius, Verbum, Imago.* Filius, nam Matth. XXVIII-19: « Baptizantes eos in nomine Patris et *Filii....* ». Verbum, nam Ioan. I-1: « In principio erat *Verbum,* et Verbum erat apud « Deum ». Imago, nam Coloss. I-15: « Qui est *imago* Dei invi- « sibilis, primogenitus omnis creaturae ».

Verum, ut notat S. Thomas in prooemio Quaest. 34, ratio *Filii* ex ratione Patris consideratur. Unde huic nomini applicantur respectu personae genitae, ea quae de nomine *Patris* respectu personae generantis paulo supra dicta sunt. Ne ergo rem actam iterum agere videamur, restat solum dicendum de *Verbo* et *Imagine.*

## Thesis XXII.

(Quaest. 34. Art. 1-2).

**Nomen *Verbi,* si proprie in divinis accipiatur, non est nomen essentiale, sed personale tantum, nulli alii conveniens nisi personae Filii.**

Quorundam veterum sententia fuit, nomen Verbi in divinis posse etiam dici de essentia absoluta. Cui sententiae ipse S. Thomas, tum in Quaest. 4 de Verit., tum in I, D. 27, q. 2, a. 2, aliquo modo consentire visus est (1). Sed hic, in summa

(1) Eidem sententiae e diametro opponitur opinio Pistoriensium, qui invincibili quodam pruritu innovandi, asseruerunt nomen *Verbi* non solum esse proprium secundae personae nomen, sed imo, magis esse proprium et exactum quam sit nomen *Filii.* Unde Pius VI in Bulla *Auctorem fidei:* « Duo speciatim notanda censemus quae de augustissimo SS. Trinitatis « mysterio, si non pravo animo, imprudentius certe Synodo exciderunt, « quae facile rudes praesertim et incautos in fraudem impellere valeant... « Quod de ipsismet tribus divinis personis tradit, eas secundum earum « proprietates personales et incommunicabiles, exactius loquendo exprimi « seu appellari Patrem, Verbum, et Spiritum Sanctum: quasi minus pro- « pria et exacta foret appellatio Filii, tot Scripturae locis consecrata, « voce ipsa Patris e coelis et e nube delapsa, tum formula baptismatis « a Christo praescripta, tum et praeclara illa confessione qua beatus ab « ipsomet Christo Petrus est pronuntiatus; ac non potius retinendum « esset quod edoctus ab Augustino angelicus Praeceptor vicissim ipse

theologica, definitive statuit nomen Verbi non esse nisi personale, idque non ex usu solum et accommodatione, sed omnino ex proprietate et vi nativa vocis.

Rationes autem quibus illi veteres in sua opinione nitebantur, sunt sequentes: Primo quidem, verbum est notitia, ut ait Augustinus l. 9 de Trinit. c. 10. Sed notitia dicitur essentialiter in divinis. Ergo et Verbum.

Praeterea, Verbum est causa exemplaris creaturarum. Sed ipsa divina essentia in quantum huiusmodi est causa exemplaris, efficiens, et finalis omnium rerum: omne enim quod dicit causalitatem ad extra pertinet ad essentiam. Ergo Verbum in divinis, utpote exemplar, ars, idea secundum quam facta sunt omnia, essentialiter praedicatur.

Praeterea, Verbum est illud in quo beati comprehensores vident creaturas. Unde Augustinus l. 4 de Genes. ad litt. c. 24: « Multum interest inter cognitionem rei cuiuscumque in Verbo « Dei, et cognitionem eius in natura eius, ut illud merito « pertineat ad diem, hoc ad vesperam ». Sed illud in quo comprehensores per scientiam beatam vident creaturas, est ipsa Dei essentia in qua creaturae intelligibiliter continentur sicut effectus in causa. Ergo rursus, Verbum significat communem essentiam.

His etiam rationibus addi possunt illae quae saltem probare viderentur, Verbi nomen non soli personae Filii convenire. Nam Basilius, Serm. 3 de Spiritu Sancto dicit: « Si« cut Filius se habet ad Patrem, eodem modo Spiritus San« ctus se habet ad Filium. Et propter hoc dicitur quod Verbum « Patris est Filius, Verbum autem Filii, Spiritus ». Non igitur proprium Filii est ut sit Verbum, sed commune ei et Spiritui Sancto.

Denique, quicumque intelligit, intelligendo concipit verbum. Sed Filius intelligit. Ergo et Filii est aliquod verbum, ac per hoc, necesse est ut verbi nomen sit commune pluribus in divinis, et non unius personae tantum.

**Sed contra est,** quod ubicumque de Verbo subsistente in Scripturis sermo est, semper designatur Unigenitus Filius

« docuit, *in nomine Verbi eamdem proprietatem importari quae in nomine* « *Filii*, dicente nimirum Augustino: *Eo dicitur Verbum, quo Filius* ». Enchirid. n. 1460.

qui est in sinu Patris. Loca sunt quatuor: primo quidem, initium evangelii Ioannis (1), tum prologus epistolae dedicatoriae eiusdem evangelii: « Quod fuit ab initio, quod vi- « dimus oculis nostris, quod perspeximus et manus nostrae « contrectaverunt de Verbo vitae.... annuntiamus vobis ». Accedit tertio celebre comma de tribus testibus caelestibus, 1 Ioan. V-7. Quarto denique, locus Apoc. XIX-13, ubi de Christo apparente in gloria caelesti dicitur: « Et vocatur no- « men eius Verbum Dei ». Non ergo est nomen essentiae, sed personae, scilicet Filii.

**Ad cuius evidentiam** praeobservandum est quod vox *Λόγος*, a voce *λέγω* (loquor seu dico), sensu proprio significat id quod profertur a dicente. Profertur, inquam, aut ad extra, et sic est verbum oris manifestans verbum interius; aut ad intra,

(1) In hoc sublimi evangelii exordio Ioannes *primo* dicit de Verbo prout ab omni aeternitate erat apud Patrem (vers. 1-2). *Secundo* de Verbo, prout sese manifestante ad extra, sive ut auctore naturae per creationem, sive ut auctore gratiae per incarnationem (3-5). *Tertio* de mundo per summam iniustitiam a Verbo se avertente (6-11). *Quarto* de iis qui receperunt Verbum, et consecuti sunt donum eius (12-13). *Quinto* de ipsa Verbi incarnatione, eiusque apparitione apud nos cum ea gloria quae decuit Unigenitum a Patre.

Nota potissimum duos priores versiculos: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum.* Aeternitas Verbi significatur ibi: *erat, erat, erat.* Indefinite enim tenditur istud *erat;* quidquid cogitaveris, quidquid assignaveris quod unquam ceperit initium, iam erat. Distinctio Verbi a Deo Patre declaratur cum dicitur: *Erat apud Deum,* quandoquidem nullus esse apud semetipsum, aut dictus est unquam, aut dici potuit. Tandem divinitas Verbi et consubstantialitas eius cum Deo apud quem erat, exprimitur cum additur: *Et Deus erat Verbum.*

Hic in graeco habetur *Θεὸς* cum articulo dictus, et *Θεὸς* sine articulo dictus: *Καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος.* Cuius ratio non est quia prius significatur Deus per essentiam, posterius vero Deus per participationem, ut volebant Ariani, sed quia *in priori inciso nomen Θεὸς supponit pro hypostasi naturae divinae,* id est, pro substantia individua quae nec est in subiecto nec praedicatur de subiecto, imo vero significatur ipsamet per modum subiecti cui solet praeponi articulus. In *posteriori autem inciso nomen Θεὸς significat ipsam naturam divinam* quae praedicatur de hypostasi Verbi. Atqui cum plura individua in una natura conveniunt, terminus significans naturam per modum praedicati, articulum non suscipit.

et sic est verbum mentale de quo supra in prolegomeno, Quaest. 27. Caeterae omnes acceptiones huius nominis Λόγος sunt secundariae et impropriae, velut cum verbum sumitur pro facto extra animam quod sermone enuntiatur, vel etiam pro eo quod rem aliquam quocumque tandem modo exterius manifestat. Non est autem existimandus Ioannes impropria et ambigua locutione usus in ipso sui evangelii exordio, ubi totius doctrinae de incarnatione fundamenta ponit, et primam ingerit notionem divinae illius personae cuius gesta in carne assumpta suscipit enarranda. Si ergo dixit Verbum esse apud Deum et esse Deum, oportet verbum vere esse in divinis secundum propriam sui acceptionem. Sed non secundum acceptionem illam in qua sumitur pro voce exteriori, quae profecto intra Deum esse nequaquam potest. Ergo secundum illam priorem, eamdemque principalem, in qua verbum significat interiorem mentis conceptum. Hoc autem modo nomen *verbi* dicit aliquid procedens per modum formae intellectae, adeoque habet duo de ratione sui, ut iam supra notatum est: quod sit res intellecta in esse intelligibiliter repraesentativo, et quod realiter procedat a principio ratione operationis intellectus. Et si quidem hoc alterum non clauderetur in definitione verbi, verbum in divinis essentialiter diceretur. Nunc autem cum per prius et in recto significet aliquid ab alio procedens, eo ipso pertinet ad rationem nominum personalium, quia personae divinae distinguuntur secundum originem. « Unde oportet quod nomen Verbi, secundum quod « proprie in divinis accipitur, non sumatur essentialiter, sed « personaliter tantum » (1).

Insuper non convenit hoc nomen personae Patris, quia Pater non procedit, nec etiam personae Spiritus Sancti, quia non procedit ratione intellectionis: sed convenit illi personae quae ex sua personali relatione refertur ad Patrem ut ad principium processionis intelligibilis. Est igitur soli Filio proprium in divinis. Imo, nequidem potest esse commune ei et alicui personae creatae secundum meram communitatem analogiae, quandoquidem in creatis verbum subsistens et personale nec datur nec omnino dari potest.

**Ad 1um** ergo dicendum quod cum Augustinus ait verbum

(1) S. Thom. hic, art. 1 in corp.

esse notitiam, sumit notitiam pro conceptione intellectus, in qua praeter absolutam entitatem attendi debet relatio procedentis. Non ergo sequitur quod in divinis Verbum dicatur essentialiter, nam quidquid essentialiter dicitur potest indifferenter praedicàri de omnibus personis et de singulis earum, sed sequitur tantum quod in significatione nominis *clauditur etiam* communis essentia sub ratione rei intellectae in esse intellecto: eo pacto quo in nomine personae includitur etiam natura oblique, ut dicit S. Thomas in praesenti.

**Ad 2um** dicendum quod Verbum est causa exemplaris creaturarum ratione essentiae absolutae quae ei cum Patre et Spiritu Sancto communis est. Unde non magis est secundum rem causa exemplaris universi, quam Pater et Spiritus Sanctus. Sed haec exemplaris causalitas ei specialiter *appropriatur* (1), sicut Patri appropriatur causalitas efficiens, et Spiritui Sancto causalitas finalis: idque non alia de causa nisi quia propter modum originis, consideratur in Verbo natura divina prout ratio est intellecta seu *idea* omnium factibilium (2). Sic igitur, si nihil plus includeretur in nomine Verbi quam quod

(1) Infra, Quaest. 39, art. 8.

(2) Huc spectat illud quod Ioan. I, 3-4, secundum punctuationem receptam ab Augustino et pluribus aliis, de Verbo legitur: *Quod factum est, in ipso vita erat.* Et hoc attendens S. Thomas l. 4 c. Gent. c. 13, ait: « Cum Deus intelligendo seipsum, omnia alia intelligat, oportet quod « Verbum in Deo conceptum, ex eo quod seipsum intelligit, sit etiam « verbum unum et idem omnium rerum... Considerandum est etiam quod « res facta per intellectum, praeexsistit in ratione intellectus, ante etiam « quam sit in seipsa. Verbum autem Dei est ratio omnium eorum quae « a Deo sunt facta, ut ostensum est. Oportet igitur quod omnia quae « sunt facta a Deo, praeexstiterint in Verbo Dei, antequam sint in propria « natura. Quod autem est in aliquo, est in eo per modum eius in quo « est, et non per proprium modum: domus enim in mente artificis intel- « ligibiliter et immaterialiter exsistit. Res igitur intelligendae sunt in « Verbo Dei praeexstitisse secundum modum Verbi ipsius. Est autem mo- « dus Verbi ipsius quod sit unum simplex, et non solum vivens, sed etiam « vita, cum sit suum esse. Oportet igitur quod res factae a Deo prae- « exstiterint in Verbo Dei ab aeterno immaterialiter et absque omni com- « positione, et quod nihil aliud in eo sint quam ipsum Verbum, quod « est vita; propter quod dicitur Ioan. I: *Quod factum est, in ipso vita « erat,* id est, in Verbo ».

continetur in ratione causae exemplaris, ideae, artis, etc., recte sequeretur Verbum in divinis dici essentialiter. Nunc autem importatur directe relatio procedentis a principio, ut dictum est, et ideo ratio non concludit.

**Ad 3um** similiter dicendum quod doctores et theologi loquuntur per appropriationem quando dicunt beatos comprehensores intueri res in Verbo, nam beati uniuntur essentiae divinae tamquam intentioni intellectae. Unde eadem adhibenda est responsio ac in solutione praecedenti.

**Ad 4um** dicendum quod Basilius nunc sumit nomen verbi sensu metaphorico et translato, pro eo quod aliud manifestat. Nam sicut Filius fuit manifestator Patris, ita Spiritus Sanctus inspirando scriptores sacros fuit manifestator Filii, et ideo improprie a S. Doctore, Filii Verbum nominatur. « Dicendum, « inquit S. Thomas, Opusc. contra errores Graecorum c. 12, « quod verbum Dei quandoque dicitur etiam sermo divinitus « inspiratus et prolatus, et de hoc verbo hic Basilius intel- « ligit, dicens Spiritum Sanctum esse verbum vel eloquium « Filii *effective*, in quantum sancti ab eo inspirati de Filio « sunt locuti, secundum quod dicitur Ioan. XVI de Spiritu « Sancto : *Quaecumque audiet*, *loquetur*. Et quod hic sit intel- « lectus Basilii, patet ex eo quod subdit : *Ex quo, eloquium « Filii per Apostolum dicit : gladium spiritus sumite*, *quod est « verbum Dei.* Ipsum enim verbum fidei a sanctis prolatum, « gladius spiritus manifeste dicitur ».

**Ad 5um** denique, iuxta superius praemissa dicendum est quod principium istud, *quicumque intelligit, intelligendo concipit verbum*, nequaquam ratione naturali est notum, loquendo de intelligente qui sit ipsum suum intelligere, uti suo loco ostensum est. Ex eo autem quod sola revelatio nos edocet, (esse nimirum realem processionem secundum operationem intellectus in natura etiam infinite perfecta), non solum non sequitur attribuendam esse conceptionem verbi cuilibet huius naturae hypostasi, sed imo sequitur oppositum. Nam in huiusmodi natura conceptio verbi est formaliter relatio. Consequenter, intelligendo concipere Verbum, nihil aliud est quam habere intellectionem cum tali relatione; et hanc eamdem relationem Verbum procedens, utpote suo principio relative oppositum, nequaquam habere potest, quantumvis in eadem numero intellectione absoluta communicet. Quapropter

etiam atque etiam considerare oportet quod divinum intelligere est formaliter ipsum absolutum, ubi nulla est distinctio, nulla oppositio. Hinc unaquaeque persona intelligit in quantum est cum essentia idem; *intelligit*, inquam, *quia Deus*. Pater intelligit quia Deus, Filius intelligit quia Deus, Spiritus Sanctus intelligit quia Deus. Ast, concipere Verbum non amplius pertinet ad naturam, sed ad relationem, nam Pater intelligendo *concipit Verbum*, non quia Deus, sed *quia Pater*. Itaque fingere in divinis Filium qui in intelligendo verbum conciperet, nihil aliud foret quam ponere in Filio naturam et intellectionem divinam cum relatione paternitatis; quo posito, non amplius esset Filius, sed Pater. Et eodem modo ratiocinaberis circa Spiritum Sanctum. Bene ergo S. Thomas (1) : « Eo modo convenit Filio esse intelligentem, quo « convenit ei esse Deum, cum intelligere essentialiter dicatur « in divinis. Est autem Filius Deus genitus, non autem ge- « nerans Deus. Unde est quidem intelligens, non ut produ- « cens Verbum, sed ut Verbum procedens, prout scilicet in « Deo Verbum procedens secundum rem non differt ab in- « tellectu divino, sed relatione sola distinguitur a principio « Verbi ».

## Thesis XXIII.

(Art. 3).

**Verbum procedit ratione intellectionis eorum omnium quae sunt in notitia Patris, ut sic tota Trinitas Verbo dicatur, et etiam omnis creatura. Huiusmodi autem respectus ad res intellectas eatenus in nomine Verbi importatur, quatenus hoc nomen significatione sua comprehendit et essentiam, sub ratione intelligibilis repraesentationis totius veri, vi originis, genitae personae communicatam.**

Duo hic supponuntur aliunde nota. Primum est quod divina essentia formaliter qua talis, rationem simul habet, et principii intellectivi, et speciei intelligibilis, et operationis intellectualis, et intentionis intellectae, cum sit ipsa subsistens intelligendi perfectio. Alterum est quod, ut supra do-

(1) Hic, art. 2, ad 4um.

cuit S. Thomas, Q. 14, art. 5 et 6, Deus primo et per se solum seipsum cognoscit, secundario autem cognoscit et alia a se, equidem ut sunt in seipsis, non tamen in seipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso. Hinc, sicut divinum intelligere est primario quidem cognitio ipsius Dei unius et trini, secundario vero cognitio eorum omnium quae secundum infinitos imitabilitatis modos, vel participant, vel participare possunt divini esse similitudinem: ita omnino eadem divina essentia prout respondet ei quod apud nos est intentio intellecta, primario quidem intelligibiliter repraesentat quidquid in Deo est et Deus est, videlicet totam Trinitatem, tum secundario cunctas creaturas tam exsistentes quam possibiles: ita ut intelligibilis repraesentatio totius veri creati nihil aliud sit quam necessaria consequentia perfectissimae comprehensionis veri increati.

In hac, inquam, suppositione procedit praesens assertio, de qua tamen nonnullae occurrunt sat difficiles rationes dubitandi.

**Et primo quidem** videretur impossibile quod Verbum procedat ratione intellectionis eorum omnium quae sunt in notitia Patris. Nam in notitia Patris est etiam ipsum Verbum et Spiritus Sanctus. Quare Verbum procederet tum a seipso tum a Spiritu Sancto, aut certe esset seipso posterius, quod est prorsus contradictorium et repugnans in terminis.

Praeterea, verbum se habet ad obiectum intellectum ut quaedam eius imago, scilicet ut alterum ipsum, iuxta superius praemissa, Quaest. 27, thes. 4. Si ergo Verbum Dei procederet ratione intellectionis qua tota Trinitas intelligitur, esset imago Trinitatis, et contradistingueretur ab ea, quod rursus est impossibile, imo et haereticum.

Praeterea dictum est supra, quod similitudo processionis Verbi aeterni invenitur in nobis secundum quod mens intelligit seipsam. Ergo Verbum Dei non procedit a Patre nisi ratione intellectionis qua Pater intelligit se.

Praeterea in notitia Patris sunt etiam creaturae contingenter exsistentes. Sed non potest esse quod processio necessaria, cuiusmodi est processio Verbi Dei, rationem sui habeat in cognitione contingentium. Ergo idem ac prius.

Denique in nomine verbi non includitur nisi relatio ad dicentem; dicens autem in divinis est solus Pater. Non ergo

importatur ibi respectus ad Trinitatem et ad creaturas tamquam in Verbo dictas et expressas.

**Sed contra est** quod dicit S. Thomas, art. 1 huius Quaest. ad tertium: « Pater intelligendo se et Filium et Spiritum « Sanctum et omnia alia quae eius scientia continentur, con- « cipit Verbum, ut sic tota Trinitas Verbo dicatur, et etiam « omnis creatura ». Haec autem conclusio communiter tenetur a theologis, et probari potest tribus argumentis.

Primum hinc deducitur, quod divina intellectio est secundum se simplicissima, indivisim in uno comprehendens omnem veritatem. Unde non potest inadaequate accipi, prout unius obiecti est praecisive a caeteris, nisi per meram abstractionem nostri intellectus. Verbum autem Dei non procedit a Patre secundum intellectionem sic acceptam in consideratione rationis abstrahentis, sed secundum intellectionem prout in se. Necesse igitur est ut procedat ratione cognitionis omnium quae in scientia Patris continentur. — Alterum quoque argumentum est, quia oportet verbum perfectissimum oriri a perfectissimo intelligente in quantum huiusmodi. Perfectissimus autem intelligens nonnisi ille est, qui comprehensive intelligit quidquid quocumque modo habet rationem veri. Ergo iterum, Verbum Dei procedit a Patre, in quantum fulgente notitia omnium quotquot sunt, intelligibilium. — Denique oportet Verbum esse perfecte simile Patri *vi originis*, et ad hoc ut vi originis sit perfecte simile Patri, oportet ut vi originis habeat in ratione intellecti in actu, quidquid habet Pater in ratione intelligentis in actu. Sed in Patre qua intelligente in actu, est natura divina ut comprehensiva totius veri, (primario quidem illius veri quod ipsa est, secundario autem illius veri quod ab ea participat). Ergo oportet quod in Verbo, *vi originis,* sit natura divina ut repraesentativa totius veri. Hoc autem esse non potest nisi procedat Verbum ratione intellectionis eorum omnium quae Patris scientia continentur.

**Ad 1um** ergo neganda est utraque consequentia. Solum enim sequitur quod Verbum procedit a Patre, ratione cognitionis qua in sua essentia Pater cognoscit, et se, et Verbum, et Spiritum Sanctum. In hoc autem nulla est contradictio, quia cognitio qua personae cognoscuntur est aliquid absolutum et commune, quod ab ipsis personis non procedit. Rursus personae non procedunt a cognitione illa, cum qua omnes sunt

realiter idem. Denique nulla in divinis assignari potest prioritas aut posterioritas, sicut infra patebit, Quaest. 42, a. 3. Difficultas itaque tota oritur ex hoc quod in Deum transferimus conditiones cognitionis nostrae quae a rebus cognitis procedit et dependet, necnon et conditiones creatarum originum, quae cum sint effectiones quaedam, semper important prioritatem naturae in principio originis et in actione eius, respectu principiati. Sed hic negandum est suppositum, quia dogma processionis Verbi a Patre nihil aliud ponit nisi quod una eademque natura divina, de sui ratione exsistens totius veri infinita comprehensio, est in Patre cum relatione exprimentis, in Filio autem cum relatione expressi. Et licet personales relationes inter se invicem opponantur, non tamen opponitur cognitio unius cognitioni alterius, sed tota cognitio est formaliter ipsa absoluta essentia. Oportet igitur ut cognitio totius Trinitatis prout in Patre, sit ratio exigitiva habitudinis, qua ipse Pater ad Filium refertur tamquam *dicens* id quod intelligit, ad verbum *dictum* de eo quod intelligitur.

**Ad 2um** dicendum quod de ratione verbi est ut sit imago solius principii a quo procedit, proprie nunc sumendo imaginem, prout scilicet *supra repraesentationem* addit *realem originem et distinctionem ab eo cuius imago est*. Ideo autem apud nos verbum est, non solum intelligibilis *repraesentatio*, sed etiam *imago* obiecti intellecti, quia semper ab eo, mediante specie impressa, procedit. Sed in divinis, ubi obiectum primario intellectum et intelligere et intentio intellecta sunt per essentiam unum atque idem, Verbum non procedit ab obiecto in quantum huiusmodi, sed a solo relativo Patre. Alias oporteret ipsum procedere a natura divina et ab ea distingui, sicut apud nos verbum animae procedit ab animae essentia, et non est idem cum ea, quod absit. Non ergo sequitur, Verbum Dei esse imaginem Trinitatis et contradistingui a Trinitate. Sed solum sequitur, ipsum esse imaginem Patris per hoc quod intelligibiliter repraesentat Trinitatem prout in ipsius Patris cognitione est : repraesentat, inquam, ratione essentiae quam ei Pater vi originis communicat, in quantum est totius veri a se comprehensi intentio intellecta (1).

(1) Attende ergo quid distet inter *esse intelligibiliter repraesentativum alicuius rei*, et esse *imaginem eius*. Principalis differentia in hoc est, quod

**Ad 3um** dicendum quod Pater concipit Verbum suum ratione cognitionis, quae *primario* est suae ipsius essentiae et relationum quae cum ea identificantur, *secundario autem tantum*, creaturarum extra Deum exsistentium vel possibilium exsistere. Et ideo non habetur similitudo processionis Verbi aeterni in anima, nisi quando obiectum primario cognitum est ipsa cognoscentis substantia. Per hoc tamen non excluditur quin Pater generet Verbum ratione totius cognitionis suae, quae nihil aliud est quam sua ipsius essentia.

**Ad 4um** dicendum quod processio Verbi Dei non potest rationem sui habere *in cognitione contingenti*, bene tamen *in cognitione necessaria*, quae cum primario sit de ente necessario, *secundario et ex consequenti tantum extenditur ad contingentia*. Sane vero omnes fateri debent essentiam divinam esse cognitionem etiam contingentium. Sed non magis difficile est concipere quod cognitio summe necessaria sit etiam cognitio contingentium, quam quod cognitio necessaria, terminata etiam ad contingentia, sit ratio exigitiva processionis necessariae. Et sicut cognitio divina esset semper eiusdem perfectionis, sive exsisterent creaturae, sive non existerent, ita et processio Verbi. Verumtamen eodem pacto quo esse non potest ut creaturae exsistant, quin ad eas qua exsistentes ter-

nihil impedit quominus aliquid sit repraesentativum sui ipsius, quasi seipsum per seipsum praesentans intellectui in esse intellecto. Quin imo, id contingat necesse est, quando intelligibilis repraesentatio est summe perfecta; nam quamdiu obiectum primariò intellectum, per aliquid aliud intellectui praesentatur, non est perfecta praesentatio. Et haec ipsa ratio est cur natura divina vi originis communicatur in processione Verbi aeterni, quae ideo sola dicitur et est generatio. Nunc autem nihil potest esse imago sui ipsius, quia imago non solam dicit repraesentationem, sed et originem ab aliquo a quò exprimitur.

Quoties igitur obiectum in suo esse naturali differt ab obiecto in esse intentionali, verbum est essentia diversum ab eo, et ab eo aliquo modo procedit tamquam eius imago exsistens. Nunc autem in divinis, Verbum est per essentiam idem cum obiecto, nec ei opponitur in quantum obiectum est. Unde non procedit ab obiecto intelligibili qua tali, sed solum procedit sub ratione relativi a suo opposito correlativo. Est itaque imago correlativi, et quasi alterum ipsum. Ast, respectu obiecti intellecti in quantum huiusmodi, oppositionem non habet, sed summam identitatem, perfecte ipsum intellectui repraesentans.

minetur divina intellectio: ita nec potest esse ut creaturae illae sint in notitia Dei, quin secundum hanc ipsam notitiam procedat Verbum Dei.

**Ad 5um** denique dicendum quod in ratione verbi includitur respectus, non solum ad dicentem, sed etiam ad rem quam verbum repraesentat; eodem enim modo verbum orale dicit habitudinem, tum ad loquentem a quo profertur, tum ad obiectum quod significat. Sed insuper considerandum est, quod relatio verbi ad dicentem semper est realis. Respectus autem ad rem intelligibiliter repraesentatam non est nisi relatio rationis, in eo in quo scientia a rebus nullatenus dependet, ut dicit S. Thomas in responsione ad 3um. Quapropter concedendum quidem est quod nomen Verbi in divinis nullam aliam realem relationem dicit, praeter eam qua Verbum refertur ad Patrem. Sed quia in Verbi nomine includitur communis essentia prout est ratio intellecta rerum omnium, importatur etiam respectus ad res intellectas, qui tamen non est nisi rationis, ut ex modo dictis facile constat. Hinc *dicere* in divinis convenit soli Patri; *dici*, eo modo quo dicitur verbum, convenit soli Filio; sed *dici*, eo modo quo dicitur res in verbo repraesentata, convenit cuilibet personae, imo omnibus creaturis, licet secundario.

## Thesis XXIV.

(Quaest. 35).

**Imago in divinis dicitur personaliter, et est proprium Filii nomen.**

Ad hoc ut aliquid sit vere imago, requiritur quod ex alio procedat simile ei in specie, vel saltem in signo speciei, idque formaliter vi originis. Ita fere S. Thomas, art. 1 huius Quaest. in corp.

In quo notabis primo, quod cum dicitur requiri ad rationem imaginis *ut procedat ex eo cuius imago est*, non determinatur processionis modus: sufficit enim processio tamquam ab exemplari; alias teneret obiectio Aureoli dicentis, solos artifices imaginum habere posse imagines. Notabis secundo, non excludi per haec verba, *simile in specie vel in signo speciei*.

similitudinem perfectiorem; sed solum significari quod nulli rei competit imaginis nomen, nisi sit similis imaginato, saltem uno ex his duobus modis. Potest autem triplex genus imaginis distingui: *artificialis, intentionalis, naturalis*. Artificialis, quae importat similitudinem solum in signo speciei, puta in figura, sicut statua aenea imago est hominis. Intentionalis, quae importat similitudinem in ipsa specie, non tamen sub modo essendi naturali, sed intelligibiliter repraesentativo tantum, sicut verbum intellectus nostri est imago rei intellectae. Denique naturalis, quae importat similitudinem in ipsa speciei natura, sicut omnis filius est naturalis imago parentis. Perfectissima tamen imago intentionalis coincidit cum imagine naturali, eo quod esse intelligibiliter repraesentativum, si ad ultimum suae formalis rationis apicem pervenerit, cum ipso esse naturali idem sit necesse est (1).

Quibus praemissis, manifestum in primis est, imaginis nomen personaliter dici in divinis. Imago enim significat aliquid originatum ex eo cuius est imago. Sed omnia nomina importantia originem, personalia sunt in Deo, non essentialia. Praeterea, liquet hoc nomen esse proprium Filii propter rationem iam assignatam, cum de Verbi generatione et Spiritus Sancti processione ageretur; requiritur quippe in imagine similitudo ex vi processionis. Hinc Coloss. I-15: « Qui (Filius) est imago Dei invisibilis »; tum Heb. I-3: « Figura « substantiae eius ». Adverte autem quod in primo testimonio terminus *Dei* supponit pro persona Patris. In secundo, *figura* vel *character* idem est ac imago expressa, *substantia* vero sumitur pro hypostasi.

Equidem verum est, Spiritum Sanctum quandoque a Patribus graecis appellari naturalem imaginem tum Patris tum Filii. Sed dicendum quod tunc imaginis nomen lato et improprio sensu ab eis accipitur. Nam, « possumus quidem dicere Spiritum Sanctum esse imaginem Patris et Filii, ita « quod per imaginem nihil aliud intelligatur quam *exsistens* « *ab alio, et eius similitudinem gerens*. Si autem per imaginem « intelligatur *aliquid exsistens ab altero, ex ipsa suae originis* « *ratione habens quod similitudinem gerat eius a quo exsistit*,

(1) Cf. dicta superius, tum in thesi praec., tum Quaest. 27 de generatione Verbi.

« sic solus Filius dicitur imago. De ratione enim filii est quod « similitudinem patris habeat in quacumque natura. Et simi- « liter de ratione verbi est quod sit similitudo eius quod verbo « exprimitur, cuiuscumque sit verbum. Sed non est de ra- « tione spiritus vel amoris, quod sit similitudo eius cuius est, « in omnibus; sed hoc in Spiritu Dei verificatur propter di- « vinae essentiae unitatem et simplicitatem, ex qua oportet « quod quidquid est in Deo, sit Deus » (1).

### Quaest. XXXVI-XXXVIII.

## DE PERSONA SPIRITUS SANCTI

« Eodem etiam modo credimus in Spiritum Sanctum, Do- « minum et vivificantem, qui ex Patre procedit, et in Filio « conquiescit; qui cum Patre et Filio simul adoratur et con- « glorificatur, utpote consubstantialis et coaeternus; Dei Spi- « ritum, rectum, principalem; sapientiae, vitae, et sanctitatis « fontem; Dei, cum Patre et Filio, cum rem habentem tum « nuncupationem; increatum, plenum, conditorem, continen- « tem omnia ac moderantem, omnium effectorem, omnipo- « tentem, infinitae potentiae, creatis omnibus imperantem, « nulliusque imperio subiacentem; qui deos facit, non Deus « fit; qui implet, nec impletur; qui participatur, nec parti- « cipat; sanctificat, nec sanctificatur; Paracletum, hoc est, « consolatorem, ut qui universorum admittat obsecrationes: « Patri et Filio per omnia similem; ex Patre procedentem « qui per Filium conceditur, et ab omni creatura percipitur: « qui per seipsum creat, et rebus omnibus subsistentiam tri- « buit et sanctitatem, qui in propria subsistit sive exsistit « hypostasi: qui a Patre et Filio nec separatur nec digre- « ditur; qui omnia habet quae Pater et Filius, excepta inge- « niti et geniti proprietate » (2).

De hac igitur divina persona dicendum restat, quae non solum nominatur *Spiritus Sanctus*, sed etiam *Amor*, et *Donum Dei*.

(1) S. Thom. Opusc. contr. error. Graec. c. 10.

(2) Damasc. De fide orth. c. 8.

## Thesis XXV.

(Quaest. 36. — Art. 1).

**Ad significandam personam quae procedit secundum operationem voluntatis, convenienter fuit accommodatum ex usu Scripturae hoc nomen *Spiritus Sanctus*.**

Praeobservandum est cum S. Thoma, hic ad 1um, quod nomen *Spiritus Sanctus* potest sumi dupliciter: vel in vi duarum dictionum, vel in vi unius nominis, sicut si alicui imponeretur personale nomen *Homo bonus*. In proposito autem, hoc secundo modo assumitur, et sic proprium est tertiae personae, prout proprium opponitur communi, non tamen prout opponitur accommodatitio. Ex accommodatione enim, et non ex sola nativa proprietate suae significationis designat praedictam personam: quo fit ut licet ponatur pro relativo, relative tamen non dicatur sicut nomen *Pater* et nomen *Filius*. Et ratio horum est quia, uti pluries iam dictum est, quaecumque pertinent ad processionem quae est per modum voluntatis, propriis carent nominibus.

Convenientissime tamen factam accommodationem ostendunt duo. Nam primo, si nomen *spiritus* consideretur secundum quod significat subtilitatem seu immaterialitatem naturae (1), sic commune nomen est in divinis, sicut etiam commune attributum est *sanctitas*. Quia ergo proprium est Spiritui Sancto ut sit communis Patri et Filio in quantum ab utroque procedens, recte accommodatum est ei nomen quod ex duobus communibus componitur. Unde Augustinus l. 15 de Trinit. c. 19, n. 37: « Non solus est (Spiritus Sanctus) in illa Trinitate vel spiritus vel sanctus, quia et Pater spiritus, et Filius spiritus, et Pater sanctus, et Filius sanctus, quod non ambigit pietas; et tamen iste non frustra proprie dicitur Spiritus Sanctus. Quia enim est communis ambobus, id vocatur ipse proprie, quod ambo communiter ».

Secunda et potior ratio sumitur ex hoc quod nomen *Spiritus* in rebus corporeis significat impulsionem quamdam ac motionem aeris, nam flatum et ventum spiritum nominamus.

(1) Cf. S. Thom. in I. D. 10, q. 1, a. 4.

Unde in evangelio: *Spiritus ubi vult spirat*, et in Psalmo: *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum*. Eiusmodi autem impulsio similitudinem habet cum motione in rem amatam, quae in amantibus, ex hoc quod amant, intus in affectu procedit. Quia ergo tertia persona procedit per modum impulsionis amorosae, sicut secunda per modum formae intellectae, convenienter fuit ei nomen *spiritus* impositum. Sed et additum est determinativum *sanctus*, ut in vi unius dictionis diceretur *Spiritus Sanctus*, eo quod impulsio amorosa quae in tertia persona ex vi originis consideratur, non est nisi in divinum bonum a quo nusquam deflectit, etiam quando se extendit ad creaturas. Porro, in hoc praecise elucet ratio sanctitatis, nimirum in coniunctione per affectum cum summo bono in quo ultimi finis resplendet nobilitas (1).

## Thesis XXVI.

(Quaest. 36. — Art. 2-3).

**Spiritus Sanctus a Patre Filioque procedit, imo nisi procederet et a Filio, non posset ab eo distingui. Quare error Graecorum in hac parte funditus evertit veritatem Trinitatis.**

Veritas processionis Spiritus Sancti *ab utroque* iam constat ex superioribus, Quaest. 27, thes. 3 ad $1^{um}$, et iterum.

(1) Haec eadem ratio est cur Deus sit essentialiter et indefectibiliter sanctus: quia cum sit ipsemet summum bonum, necessarius amor sui et amor summi boni, in ipso idem sunt. Et omnes quidem creaturae id quoque commune habent, quod seipsas necessario ament, et ab amore sui nunquam deflectant aut deflectere queant. Sed in eis amor sui nequaquam convertitur cum amore summi boni seu ultimi finis. Idcirco omnes a sanctitate defectibiles, ut praeclare declarat S. Thomas, Comp. theol. c. 113.

Eadem rursus ratio est cur in initio Scripturae legimus sanctificatum diem septimum. Non primum in quo facta est lux, non secundum in quo factum est firmamentum, non tertium, non quartum, non sextum in quo factus est homo. In his enim diebus significatur exitus creaturarum a Deo. Sed sanctificatur dies septimus, in quo requievit Deus *ab* operibus *in scipso:* dies in quo divinus amor reflectit et reducit ad se ut ad ultimum finem, universam creaturam propter semetipsum a se conditam. Propterea, quidquid pertinet ad diem septimum est sanctum, ratione reductionis omnium ad summum bonum, cui soli adhaeret divina voluntas, quiescens in ipso.

Quaest. 30, thes. 12. Sed error Orientalium hodiedum perdurans in causa est cur soleat a theologis specialibus argumentis fulciri. Quia vero nusquam venit in controversiam an a Patre procedat Spiritus Sanctus, sed solum an procedat et a Filio, ideo hoc unum est quod in praesenti demonstrandum assumitur.

**Videretur tamen** in hac re potius sentiendum esse cum graecis, nam Scriptura nullibi dicit Spiritum Sanctum procedere a Filio, sed Ioan. XV-26 legitur: « Spiritum veritatis qui *a* « *Patre* procedit ».

Insuper, ecclesiae orientalis Patres quorum vel ipsi latini venerantur auctoritatem, expresse docent Spiritum Sanctum *non esse ex Filio*. Ait enim Damascenus de fide orthod. l. 1, c. 8: « Spiritum Sanctum et ex Patre esse, et Patris « Spiritum nominamus. At vero eum ex Filio esse non di-« cimus, *ἐκ τοῦ Υἱοῦ δὲ τό Πνεῦμα οὐ λέγομεν*, Filii tamen Spi-« ritum vocitamus. *Si quis enim Spiritum Christi non habet,* « ait divinus Apostolus, *hic non est eius* ».

Tandem nulla videtur esse ratio quam latini contra graecos urgebant, dicentes quod Spiritus Sanctus non posset a Filio amplius distingui, sed una cum eo foret persona, si ab eo non procederet. Constat enim quod unumquodque distinguitur a quolibet alio per suum constitutivum; constitutivum autem Filii est filiatio. Ergo, ipsa filiatione Filius est a Spiritu Sancto distinctus: quae quidem distinctionis ratio in eo semper eadem manet, sive referatur ad Spiritum Sanctum per relationem spirationis ut principium eius, sive non.

**Sed contra est** solemnis definitio trium Conciliorum oecumenicorum, Lateranensis IV sub Innocentio III, Lugdunensis II sub Gregorio X, et demum Florentini sub Eugenio IV, in quo etiam asseritur, « explicationem verborum illorum *Fi-* « *lioque*, veritatis declarandae gratia, et imminente tunc ne-« cessitate, licite ac rationabiliter Symbolo fuisse appositam ». Porro testimonia Scripturae huc pertinentia ad tres omnino categorias possunt revocari.

Ad primam pertinent loca in quibus Spiritus Sanctus dicitur accipere a Filio. Legitur enim Ioan. XVI, 13-15: « Cum « autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem ve-« ritatem. Non enim loquetur a semetipso, sed *quaecumque* « *audiet loquetur*, et quae ventura sunt annuntiabit vobis. Ille

« me clarificabit, quia *de meo accipiet, et annuntiabit vobis.* « *Omnia quaecumque habet Pater mea sunt.* Propterea dixi: « Quia de meo accipiet, et annuntiabit vobis ». Unde sic: Spiritus Sanctus est Spiritus veritatis, loquens ea quae audit, et annuntians ea quae accipit. Accipit autem non a Patre solum, sed etiam a Filio; ergo ab utroque procedit. Et ratio consequentiae est, quia divina persona non discit ab alia, nec accipit ab ea scientiam, nisi ab ea procedendo. Non enim scientia ei communicata, qualitas accidentalis est, sed est natura divina quae in tantum communicari dicitur, in quantum exsistit unus relativus ab alio relativo in ipsa communi divinitate subsistens. Hinc S. Thomas l. 4, c. Gent. c. 23: « Una « de operationibus Spiritus Sancti est quod loquatur in viris « sanctis.... Propter hoc dicitur quod non loquitur a semetipso, quia a se non operatur. Audire autem ipsius, est accipere scientiam sicut et essentiam a Patre et Filio, eo quod « nos per auditum scientiam accipimus; est enim consuetum « in Scriptura ut divina per modum humanum tradantur ». Nec quemquam movere debet quod auditio vel acceptio de qua hic sermo, enuntiatur de futuro, quasi nondum exsistens cum Dominus ista loquebatur. Observandum enim est sermonem hic esse de uno opere ad extra, et de una communicatione ad intra. Opus ad extra: *docebit, loquetur, annuntiabit.* Communicatio autem ad intra: *audiet, de meo accipiet.* Porro opus ad extra revera futurum erat, nondum in praesenti habebatur. Et quia sempiternam audientiam Spiritus Sancti commemorabat Dominus in ordine ad ipsum opus postmodum ab eodem Spiritu Sancto in apostolis complendum: ideo expressit in futuro illud aeternum, cui « verba cuiuslibet temporis aptari « possunt, eo quod aeternitas totum tempus complectitur » (1). Quaelibet enim tempora nostra nonnisi deficienter significant aeternum, et omnia tempora nostra per se loquendo aeque bene exprimunt illud, cum immobilis duratio aeternitatis ambiat totum temporis cursum, et indifferenter se habeat ad omnem eius differentiam. Sic igitur, aeternam Spiritus Sancti a Filio processionem hic significari constat. Et ne quis pervicax velit eludere vim rationis deductae ex praefato testimonio Ioannis, quia cum essentia sit communis Patri et Filio,

(1) S. Thom. ubi supra, 4 c. Gent. c. 22.

adhuc verum esset: *de meo accipiet*, etiamsi Spiritus Sanctus a solo Patre procederet, (scilicet sic exponendo: *accipiet a Patre essentiam quae mea est*), notandum quod luculenter excluditur eiusmodi expositio per ea quae immediate apud evangelistam sequuntur: « Omnia quaecumque habet Pater, mea sunt. « Propterea dixi: Quia de meo accipiet, et annuntiabit vobis ». Nam si omnia quae sunt Patris, sunt etiam Filii, (excepta solum paternitate qua alter a Filio Pater constituitur), oportet ut auctoritas Patris secundum quam principium est Spiritus Sancti, sit et in Filio. Sicut ergo Spiritus Sanctus accipit de eo quod est Patris a Patre, ita accipit de eo quod est Filii a Filio, ac per consequens ab eo procedere dicendus est.

Alia item categoria est testimoniorum, in quibus dicitur Filius mittere Spiritum Sanctum, puta Ioan. XV-26: « Spi« ritum veritatis, *quem ego mittam* vobis a Patre ». Cum enim missio divinae personae importet processionem eius a mittente, uti infra Quaest. 43 diserte exponetur, ex hoc ipso quod Spiritus Sanctus a Filio mittitur, ab eo procedere perhibetur.

Tertia tandem categoria iis auctoritatibus constat, quibus Spiritus Sanctus nominatur Spiritus Filii seu Christi, scilicet, Rom. VIII-9: « Si tamen Spiritus Dei habitat in vobis. Si « quis autem *Spiritum Christi* non habet, hic non est eius ». Et ad Gal. IV-6: « Quoniam autem estis filii, *misit Deus Spi« ritum Filii sui* in corda vestra clamantem: Abba, Pater ». Et sane, una persona divina non est alterius nisi secundum relationem originis, sicut Pater est Filii, et Filius Patris. Ergo aut Spiritus Sanctus qui Filii esse dicitur, procedit a Filio, aut vice versa, Filius a Spiritu Sancto. Sed hoc secundum a nemine unquam somniatum est; ergo dicendum est primum. Et nota quod in praedictis testimoniis sermo est de ipsa persona Spiritus Sancti inhabitantis, clamantis in corda nostra; non autem de dono seu effectu eius, quo sensu passim accipitur vox *spiritus*, quando in Scriptura sermo est de *spiritu alicuius sancti*, puta Moysis vel Eliae vel alterius ex prophetis.

**Certissime igitur ex Scripturis constat** catholica doctrina in Concilio Florentino ultimo definita. Sed et firmatur etiam innumeris auctoritatibus graecorum Patrum, uti luculenter ostendit S. Thomas, Opusc. cont. error. Graec. c. 32. Ibi enim

profert testimonia Athanasii, Basilii, utriusque Gregorii, Theodoreti, Chrysostomi, Cyrilli, aliorumque docentium: quod *Spiritus Sanctus est a Patre per Filium;* quod *est a Filio;* quod *simul est a Patre et Filio;* quod *est ab utroque ab aeterno;* quod *est persona de personis;* quod *est de essentia Patris et Filii;* quod *est naturaliter a Filio;* quod *Filius spirat Spiritum Sanctum;* quod *emanat a Filio;* quod *profluit a Filio ab aeterno;* quod *Filius deoriginat Spiritum Sanctum;* quod *est principium et fons Spiritus Sancti.* Tum concludit: « Ex « praemissis de necessitate sequitur quod Spiritus Sanctus « procedat a Filio. Verbum enim processionis, inter omnia « quae ad originem pertinent, magis invenitur esse commune, « et minus modum originis determinare. Quidquid enim quo- « cumque modo est ab aliquo, secundum consuetum modum « loquendi ab ipso procedere dicimus... Et propter hoc, ver- « bum processionis etiam origini divinarum personarum est « maxime accommodum, quia sicut supra dictum est, divina « per communia melius quam per specialia designantur. Ex « quocumque ergo eorum quae sunt ostensa, scilicet quod « Spiritus Sanctus exsistit a Filio, vel fluit, vel spiratur, vel « emanat, de necessitate concluditur quod Spiritus Sanctus a « Filio procedat ».

**Ratio etiam theologica** in Concilio Florentino a latinis theologis saepius inculcata, valde aperta est. Consistit autem in hoc quod si Spiritus Sanctus non esset a Filio, nullo modo posset ab eo personaliter distingui. « Non enim est possibile « dicere quod secundum aliquid absolutum divinae personae « ab invicem distinguantur, quia sequeretur quod non esset « trium una essentia. Quidquid enim in divinis absolute di- « citur, ad unitatem essentiae pertinet. Relinquitur ergo quod « solum relationibus divinae personae ad invicem distinguan- « tur. Relationes autem personas distinguere non possunt, « nisi secundum quod sunt oppositae. Quod ex hoc patet, « quia Pater habet duas relationes, quarum una refertur ad « Filium, et alia ad Spiritum Sanctum: quae tamen, quia non « sunt oppositae, non constituunt duas personas, sed ad unam « personam Patris tantum pertinent. Si autem in Filio et Spi- « ritu Sancto non esset invenire nisi duas relationes quibus « uterque refertur ad Patrem, illae relationes non essent ad « invicem oppositae, sicut neque duae relationes quibus Pa-

« ter refertur ad illos. Unde, sicut persona Patris est una, ita « sequeretur quod persona Filii et Spiritus Sancti esset una, « habens duas relationes oppositas duabus relationibus Patris. « Hoc autem est haereticum, cum tollat fidem Trinitatis. « Oportet ergo quod Filius et Spiritus Sanctus ad invicem « referantur oppositis relationibus. Non autem possunt esse « in divinis aliae relationes oppositae, nisi relationes originis; « oppositae autem relationes originis accipiuntur secundum « *principium*, et secundum *quod est a principio*. Relinquitur « ergo quod necesse est dicere, vel Filium esse a Spiritu « Sancto, quod nullus dicit; vel Spiritum Sanctum esse a « Filio, quod nos confitemur, et huic quidem consonat ratio « processionis utriusque » (1).

**Ad 1um** ergo dicendum quod de Spiritu Sancto multa in Scriptura traduntur quae processionem eius a Filio evidentissime evincunt, ut ex dictis liquet. Imo vero, in ipso loco in quo dicitur Spiritus Sanctus *procedere a Patre*, datur intelligi quod procedat et a Filio. Pater enim et Filius omnia habent communia, eo tantum excepto quo Pater est Pater, et Filius est Filius. Habere autem Spiritum Sanctum ex se procedentem, non pertinet ad rationem paternitatis, neque ad rationem filiationis. Non enim ex hoc Pater dicitur Pater, quia Spiritus Sanctus ab eo procedit; neque iterum filiationi repugnat quod habeat ex se Spiritum procedentem. Sicut ergo Filius communicat cum Patre in natura, ita in hoc quod est esse principium Spiritus Sancti, pariter communicet necesse est.

**Ad 2um** dicendum quod facile explicatur testimonium Damasceni ex doctrina art. 3 huius quaestionis ubi admittitur, quod *Pater per Filium spiret Spiritum Sanctum*, vel etiam quod *Spiritus Sanctus procedat a Patre per Filium.* Sensus enim huius locutionis est, quod persona Filii media est in divinis secundum ordinem originis, dum hoc ipsum quod est spirare Spiritum Sanctum, habet Filius non a semetipso, sed a Patre communicatum. Sic igitur solebant graeci dicere Spiritum Sanctum esse a Patre per Filium, ut significarent non esse in Trinitate personas duas quae essent ambae principium non de principio. Hinc ad commendandam in Patre auctoritatem principii, id est *ingeniti* (2), scripsit Damascenus: *Spi-*

(1) S. Thom. hic, in corp.

(2) Vide supra, Quaest. 33, thes. 22.

*ritum Sanctum ex Filio esse non dicimus*, ne scilicet intelligeretur Filius a se habens sicut Pater, ut sit Spiritus Sancti principium, ac per hoc, duo innascibiles sive improcessibiles ponerentur. Processionem tamen a Filio Damascenus hoc ipso in loco non reticuit cum addidit: *Spiritum Sanctum*, *Filii tamen Spiritum vocitamus*.

**Ad 3um** denique dicendum, quod aliquid distinguitur ab alio dupliciter. Uno modo, secundum habere et non habere, quatenus id quod habet aliquam formam distinguitur ab omnibus non habentibus eam. Et per hunc modum, filiatione Filius distinguitur a Spiritu Sancto in quo filiatio non est. Alio modo, secundum id quod in causa est cur sit unus habens unam formam, et alius habens aliam non habitam ab eo. Et per hunc modum, sola spiratio distinguit Filium a Spiritu Sancto, quia si spiratio in Filio non esset, Filius non opponeretur processioni, quae ex consequenti in ipso Filio esset, non in tertio: ita ut non alia foret persona Filii a persona Spiritus Sancti, sed una et eadem, duas habens relationes oppositas duabus relationibus Patris.

Hinc in forma: Unaquaeque persona distinguitur ab alia per suum constitutivum, **dist.** Tamquam per id quod, constitutione utriusque supposita, discriminat unam ab altera, **conc.** Tamquam per id quod ratio est cur constitutivum alterius, revera constitutivum alterius sit, potius quam aliquid identicum uni eidemque indistinctae personae, **neg.** Ratio enim cur spiratio passiva est constitutiva tertiae personae Spiritus Sancti, et non potius identificata cum persona Filii tamquam eius proprietas, nulla alia esse potest, nisi quia spiratio activa quae est in Patre, est etiam in Filio, utrique communis exsistens, ut dictum est in expositione argumenti.

## Thesis XXVII.

(Art. 4).

**Spiritus Sanctus a Patre et Filio, tamquam ab uno principio et unica spiratione procedit.**

Propositio est de fide ex Lugdunensi II (1), Florentino (2), professione fidei Gregorii XIII (3). Et sensus est, Patrem et

(1) Denzinger, n. 382.
(2) Ibid. n. 586.
(3) Ibid. n. 868.

Filium non distingui ab invicem in quantum originant Spiritum Sanctum, quem spirant una spiratione, iuxta illud Augustini l. 5 de Trinit. c. 14: « Fatendum est Patrem et Filium principium esse Spiritus Sancti, non duo principia. Sed sicut Pater et Filius unus Deus, et ad creaturam relative unus creator et unus dominus, sic relative ad Spiritum Sanctum unum principium: ad creaturam vero, Pater et Filius et Spiritus Sanctus unum principium, sicut unus creator et unus dominus ».

**Videretur tamen dicendum** quod Spiritus Sanctus a Patre et Filio non est tamquam ab uno principio. Etenim, vel tamquam ab uno principio *quod*, vel tamquam ab uno principio *quo*. Non primum, quia principium *quod* est suppositum; Pater autem et Filius non sunt unum suppositum, sed duo. Non secundum, quia in divinis non differt *quod* et *quo*.

2. Praeterea, si dicantur Pater et Filius unum principium *quod* Spiritus Sancti, propter unitatem relationis spirationis, (quae profecto subsistens est), eodem scilicet pacto quo tres personae sunt unum principium *quod* creaturae, propter unitatem essentiae, (quae est ipse Deus Creator): paritas adesse non videtur. Nam creatio ita est operatio trium personarum secundum quod sunt unum in essentia, ut remota per intellectum distinctione suppositorum, adhuc remaneret ratio creationis. Nunc autem remota per intellectum distinctione Patris et Filii, non remaneret amplius spirationis ratio, cum secunda processio primam praesupponat, ut dictum est supra, Quaest. 27, thes. 3.

3. Praeterea, dici solet a Sanctis quod Spiritus Sanctus procedit ut amor unitivus duorum. Sed qui procedit ut amor unitivus duorum, procedit a duobus in quantum sunt duo, non in quantum sunt unum. Ergo idem ac prius.

4. Praeterea, dictum est in propositione praecedenti quod solus Pater habet a se ut sit principium Spiritus Sancti: quo fit ut a graecis Patribus dicatur Spiritus Sanctus procedere *a Patre per Filium*. Ergo alio modo Pater est Spiritus Sancti principium, alio modo Filius. Falsum igitur est, Patrem et Filium non distingui inter se secundum quod originant Spiritum Sanctum, et iterum redit eadem conclusio.

5. Praeterea, cum unum principium asseritur, non potest designari unitas personae, nec essentiae, nec relationis. Non

personae, quia duae personae sunt Pater et Filius. Non essentiae, quia in unitate essentiae communicat ipse Spiritus Sanctus, qui sui ipsius principium esse non potest. Non denique relationis, scilicet spirationis, quia si propter unam relationem duobus communem duo dici possunt principium unum, pari iure propter duas relationes in uno exsistentes, unus, puta Pater, dici poterit principia duo, scilicet Filii et Spiritus Sancti, quod tamen a nemine conceditur.

6. Denique S. Thomas in I, D. 29, q. 1, a. 4 ad 2$^{um}$, docet quod non dicuntur Pater et Filius unus spirans, sed unus spirator. Utrumque autem vere diceretur, si essent unum principium Spiritus Sancti. Ergo, etc.

**Sed contra est** quod definitur in secundo Concilio Lugdunensi, ubi supra: « Fideli ac devota professione fatemur quod « Spiritus Sanctus aeternaliter ex Patre et Filio, non tam- « quam ex duobus principiis, sed tamquam ex uno principio, « non duabus spirationibus, sed unica spiratione procedit.... « Hoc habet orthodoxorum Patrum atque Doctorum latino- « rum pariter et graecorum incommutabilis et vera sententia. « Sed quia nonnulli propter irrefragabilis praemissae verita- « tis ignorantiam in errores varios sunt prolapsi, Nos huius- « modi erroribus viam praecludere cupientes, hoc sacro appro- « bante Concilio, damnamus et reprobamus omnes qui negare « praesumpserint, aeternaliter Spiritum Sanctum ex Patre et « Filio procedere, sive etiam temerario ausu asserere quod « Spiritus Sanctus ex Patre et Filio tamquam ex duobus prin- « cipiis, et non tamquam ex uno procedat ».

Et facile declaratur, primo quidem auctoritate Scripturae, Ioan. XVI-15: *Omnia quaecumque habet Pater mea sunt. Propterea dixi, quia de meo accipiet, et annuntiabit vobis.* Hinc enim, ut in propositione praecedenti dictum est, diserte habetur quod paternitate et filiatione excepta, caetera omnia sunt Patri Filioque communia. Sicut ergo Pater et Filius unus Deus sunt propter unam communem divinitatem, ita sunt unus spirator propter unam communem spirationem. Si autem unus spirator, ergo unum Spiritus Sancti principium. Axioma quoque ex Patribus depromptum (omnia nimirum esse unum in divinis ubi relationis oppositio non obviat), hoc idem aperte demonstrat. Nam in hoc quod est esse principium Spiritus Sancti, Pater et Filius nequaquam opponuntur

relative ad invicem. Ergo iterum, unum sunt principium, non duo. Tandem ratio principii ad intra, continetur in ratione relationis subsistentis respicientis alterum ut qui ab ipsa. Sed relatio subsistens respiciens Amorem procedentem ut qui ab ipsa, nonnisi una est. Ergo etiam unum est Spiritus Sancti principium, scilicet unus spirator Pater et Filius.

**Ad 1um** ergo dicendum quod distinctio inter principium *quod* et *quo* applicationem proprie non habet nisi in iis originibus quae sunt formaliter actiones et veri nominis effectiones, ideoque posset in praesenti omnino praetermitti. Loquendo tamen de processione Spiritus Sancti secundum analogiam aliarum productionum, dico Patrem et Filium esse unum principium *quod*. Ad rationem autem in contrarium allatam, sciendum est, principium *quod* dici suppositum in quantum suppositum subsistens est, non praecise in quantum distinctum seu incommunicabile est. Quippe, illius est operari cuius est esse, et ideo quidquid est *ut quod*, operatur etiam *ut quod*. Sicubi ergo inveniatur aliquod subsistens non incommunicabile, sed pluribus commune, nihil impedit quominus dicatur principium *quod*, tametsi, quia commune, suppositum non sit. Et ad hoc inculcandum S. Thomas utitur aliquando nomine *suppositi indistincti*, scilicet subsistentis communis: « Creatio, « inquit, est opus essentiae divinae; unde *est opus suppositi* « *indistincti*, prout essentia significatur hoc nomine *Deus* » (1). Et huiusmodi subsistens commune est duplex: primo essentia communis tribus, tum spiratio communis duobus. Sicut igitur Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unum principium *quod* creaturae, ita proportione servata, Pater et Filius sunt unum principium *quod* Spiritus Sancti (2).

**Ad 2um** praeobservandum est esse in divinis unum Deum

(1) S. Thom. in I, D. 29, q. 1, a. 4 ad 2um.

(2) Hinc vides quo sensu accipiendum sit vulgare adagium: *Actiones sunt suppositorum*. Sunt scilicet suppositorum tamquam ultimi attributionis subiecti; non tamen ita sunt suppositorum, ut oporteat multiplicari principium *quod* operationis pro numero eorumdem, si natura in qua communicant per se subsistens est. Hinc potes quidem attribuere operationes naturae divinae, tum Patri, tum Filio, tum Spiritui Sancto; sed non potes dicere, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse tria principia *quae* operationum vel immanentium vel transeuntium ad extra.

in personis tribus, et similiter unum spiratorem in duabus. Sed est differentia in hoc, quod Trinitas personarum nullo modo pertinet ad conceptum Dei in quantum huiusmodi, nam Deus ut sic, nihil aliud significat quam absolutum. At vero, esse binum in personis, aliquo modo pertinet ad rationem spiratoris, quia spirator significat principium processionis amoris, quod ut tale, debet esse verbum conceptum de amabili simul cum principio verbi, ut dictum est supra. Quare remota equidem per intellectum Trinitate personarum, manet integer conceptus divinitatis et omnium operationum atque attributorum eius, puta creationis, dominii, et aliorum huiusmodi : quo fit ut philosophi qui ut tales de personis nihil sciunt, creationem nihilominus norunt non secus ac nos. Sed remota per intellectum distinctione Patris et Filii, non amplius integra consisteret *ratio* Spiratoris ; et ideo concedendum sane est, non esse omnimodam paritatem inter creationem et spirationem. « De creatione, ait S. Thomas in I, D. 29, q. 1, « a. 4 ad 2$^{um}$, non est similis ratio, et spiratione, quia aspi« ratio praeexigit distinctionem in suppositis ; unde est aliquo « modo a pluribus suppositis in quantum distincta sunt, cum « sit operatio personalis. Sed creatio est opus essentiae di« vinae; unde est opus suppositi indistincti, prout essentia « significatur hoc nomine *Deus* ». Dicendum igitur est quod Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio, in quantum sunt plures, et in quantum sunt unum: in quantum sunt *plures supposito*, in quantum sunt *unum relatione spirationis*. Sed dualitas suppositi signat tantum conditionem, quae secundum inadaequatos nostros conceptus praeexigitur ad rationem spiratoris. Subsistens vero relatio spirationis dicit formaliter ipsum principium processionis secundum operationem voluntatis. Quare disparitas assignata non impedit quominus Pater et Filius sint vere *unum* principium Spiritus Sancti, sicut tres personae sunt *unum* principium creaturae.

**Ad 3$^{um}$** dicendum quod Spiritus Sanctus quandoque vocatur Amor unitivus duorum, « *sicut procedens ab utroque*, ac « si diceremus duo corpora uniri per aliquem liquorem ab « eis procedentem » (1). Ad hoc autem sufficit ut procedat a duobus in quantum sunt duo *supposito*, tametsi sint omnino unum *spiratione*.

(1) S. Thom. in I, D. 10, q. 1, a. 3 ad 3$^{um}$.

**Ad 4um** dicendum quod Pater et Filius sunt alio et alio modo principium Spiritus Sancti, non quasi in eis diversificetur ipsa spirationis ratio, sed quia una numero spiratio est in Patre cum relatione principii ingeniti, et in Filio cum relatione procedentis ab ingenito. Non ergo sequitur ipsos distingui inter se formaliter secundum quod originant Spiritum Sanctum, sed secundum quod in una essentia et relatione ita communicant, ut hoc ipsum quod commune est, sit in uno ut a quo communicatur, in altero vero ut cui est communicatum.

**Ad 5um** dicendum quod in hac locutione, *unum principium Spiritus Sancti*, non designatur unitas personae, nec etiam solius essentiae, sed unitas relationis. Ex hoc tamen quod Pater et Filius unum dicuntur principium propter unam relationem spirationis, nullo modo consequens est Patrem dici posse principia duo propter duas relationes quibus refertur ut principium, tum ad Filium, tum ad Spiritum Sanctum. Nam ii qui senatum reipublicae constituunt, recte dicuntur unus legislator, propter unitatem potestatis legiferae; sed nonnisi absurde diceres Pontificem esse principes duos, propter duplicem potestatem, civilem et spiritualem. Et ratio est quia ad pluralitatem *nominis substantivi concreti*, oportet plurificari formas per nomen significatas, simul cum suppositis habentibus eas. Sed de hoc infra, Quaest. 39, art. 3.

**Ad 6um** denique dicendum quod in hac re quae tota est de modo loquendi, S. Thomas hic in responsione ad 7um dicit: « Quia *spirans* adiectivum est, *spirator* vero substantivum, « possumus dicere quod Pater et Filius sunt duo spirantes « propter pluralitatem suppositorum, non autem duo spira- « tores (sed unus) propter unam spirationem. Nam adiectiva « nomina habent numerum secundum supposita, substantiva « vero a seipsis secundum formam significatam ».

Sequitur nunc de nomine Spiritus Sancti, quod est *Amor*.

## Thesis XXVIII.

(Quaest. 37. Art. 1).

**Hoc nomen *Amor* prout extenditur ad significandum id quod procedit in voluntate per modum operati, est proprium nomen Spiritus Sancti, et respondet nomini *Verbi* quod Filio attribuitur.**

Notandum semel pro semper quod nomen proprium de Spiritu Sancto dictum, contradistinguitur tantum a nomine communi in divinis, quoniam ut praecedenter dictum est, nullum est speciale vocabulum quod ex nativa vi suae significationis, sit personale nomen eius. Et in praesenti quidem attribuitur ei *Amoris* nomen, prout accommodari potest ad significandum id quod in voluntate procedit per modum operati. Si enim sumeretur in sua propriissima acceptione, sic importaret operationem ipsam, essetque nomen essentiale, et pro tanto tribus personis commune.

**Videretur tamen dicendum,** nomen *amoris* nullo modo esse proprium Spiritui Sancto. Nam amor est medius, utpote connectens et uniens amantes. Atqui Spiritus Sanctus non est medius in Trinitate, sed tertius. Ergo *amor* nullo modo esse potest proprium nomen eius.

Praeterea, Spiritus Sanctus est unitivus duorum per modum procedentis ab utroque. Sed unire per modum procedentis non pertinet ad amorem, quia amor unit per modum medii colligantiae. Ergo idem ac prius.

**Sed contra,** quia nomen significans id quod procedit per modum operati secundum operationem voluntatis, non convenit in divinis nisi tertiae personae, ut ex dictis constat in prima parte. Atqui nomen *amoris* hanc etiam significationem habet. Ergo *in ea acceptione*, nec essentiae, nec Patris, nec Filii nomen esse potest, sed solius Spiritus Sancti. Et ad minoris evidentiam considerandum est quod, ut S. Thomas docet hic in corp., omnia quae apud nos intellectum spectant, sunt propriis nominibus nominata: videlicet *operatio* quae dicitur *intelligere*, tum *activa origo operati* quae est *dicere*, denique *operatum ipsum* quod est *verbum*. Sed in voluntate, sola operatio est nominata: aliis vero nomina operationis

accommodantur, et ideo propter deficientiam vocabulorum, iisdem terminis utimur ad significandam operationem, et originem activam operati, et ipsum operatum. Hinc necesse est ut eadem laboremus nominum inopia in iis quae ad Spiritus Sancti processionem pertinent. Dum ergo in divinis, *intellectio* non dicitur nisi essentialiter, *dictio* nonnisi notionaliter, *Verbum* nonnisi personaliter: hoc nomen *amor* dicitur, et essentialiter, et notionaliter, et personaliter. Essentialiter quidem, et sic significat operationem amandi. Tum notionaliter, et sic significat communem notionem Patris et Filii quae est relatio spirationis. Denique personaliter, et sic significat ipsam personam spiratam, id est Spiritum Sanctum (1). « Quando sumitur *essentialiter,* non dicit aliquam processionem vel relationem realem, sed tantum rationis, sicut etiam cum de Deo dicimus intelligens et intellectum... Quando autem dicitur *personaliter*, tunc importatur processio et relatio realis, et significatur ipsa persona, sive res procedens... Quando dicitur *notionaliter*, significat ipsam rationem processionis personae... Secundum ergo quod est essentiale, est commune tribus. Secundum autem quod est personale, est proprium Spiritus Sancti, et dicitur quod Spiritus Sanctus procedit ut Amor. Secundum autem quod est notionale, est quaedam relatio vel notio communis Patri et Filio, quae etiam dicitur communis spiratio » (2).

Duo autem importantur in nomine *Amoris* personaliter

(1) Nota hic quid distet inter dici *personaliter,* et dici *notionaliter.* Personaliter dicitur nomen significans personam, id est distinctum subsistens, per modum subsistentis. Notionaliter vero dicitur nomen enuntians aliquid ad relationes pertinens, sed per modum formae vel proprietatis vel actionis personalis. Sic nomen significans relationem Patris in concreto, personaliter dicitur. Si autem significet illam per modum formae ut paternitas, vel per modum actus ut generatio, non dicitur personaliter, sed notionaliter.

(2) S. Thom. in I, D. 10, q. 1, a. 1 ad 4um. Et observandum est quod haec divisio amoris in amorem essentialiter, notionaliter, et personaliter dictum, est *divisio nominis* in varias acceptiones; non autem *divisio rei*, ad sensum eorum qui ipsam operationem sive intellectus sive voluntatis distinguunt in essentialem et notionalem. Quippe operatio est absoluta, et ideo communis omnino, nec ullatenus pertinens ad notiones quibus ut dictum est, innotescit distinctio personarum.

dicti, respondentia iis duobus quae superius fuerunt assignata in nomine *Verbi*. Nam in nomine Verbi, praeter relationem personalem, importatur communis essentia sub ea formalitate considerata, sub qua vi originis Filio communicatur. Porro, idem nunc proportionaliter de nomine Amoris personaliter dicti statuendum est. Importat enim realem a principio spirante processionem, tum praeterea, impulsionem et affectionem in rem amatam: hoc quidem, propter communem essentiam quae Spiritui Sancto vi originis sub ratione motionis amorosae communicatur: illud vero, propter personalem relationem originis.

Consonant etiam, sibique mutuo respondent et reliqua quae sunt in nominibus *Verbi* et *Amoris* personaliter dicti consideranda. Nam sicut divina intellectio est primario quidem intellectio veri increati et imparticipati, secundario vero intellectio creaturarum: ita omnino divinus amor sumptus pro operatione amandi, primario quidem est amor divini boni, secundario vero eorum omnium quae Deus amat propter suam bonitatem. Rursus, in hoc ipso divino amore est ratio exigitiva processionis Spiritus Sancti, eodem modo quo in divina intellectione est ratio exigitiva processionis Verbi. Si igitur oritur Filius a Patre in quantum cognoscente seipsum et quidquid aliud in divina notitia continetur, oportet profecto ut Spiritus Sanctus procedat pariter a Patre et Filio in quantum diligentibus omnia ad quae divina amatio se extendit. Hinc tandem, cum in nomine *Verbi*, praeter realem relationem ad dicentem, importetur respectus rationis ad res omnes intellectas tamquam in ipso Verbo dictas et repraesentatas: sic etiam in nomine *Amoris* personaliter dicti, praeter realem relationem ad Spiratorem, importatur relatio rationis ad totam Trinitatem, et etiam ad omnes creaturas a Deo dilectas et amatas. Omnia enim ista respicit amorosa illa impulsio, quae cum sit ipsa Dei natura tribus personis communis, in Spiritu tamen Sancto, ut praemissum est, propter modum suae processionis specialiter consideratur. Omnia, inquam, ista respicit, quamquam aliter et aliter: divinum quidem bonum, sicut id in quo solo beatissime quiescitur: creaturas vero, sicut id quod ad divinum bonum ultimum omnium finem reducitur. Hinc Augustinus l. 3 de Gen. ad litt. c. 15: « Insinuatur nobis Deus per hanc Scripturam (Gen. II, 2-3).

« qua dicitur requievisse ab omnibus operibus suis quae fecit, « nullo opere suo sic delectatus, quasi faciendi eius eguerit, « vel minor futurus nisi fecisset, vel beatior cum fecisset. « Quia enim ex illo ita est quidquid ex illo est, ut ei debeat « quod est, ipse autem nulli quod ex ipso est debeat quod « beatus est: se rebus quas fecit diligendo praeposuit, non « sanctificans diem quo ea facienda inchoavit, nec illum quo « ea perfecit... sed eum quo *ab ipsis in seipso requievit*. Et « ipse quidem nunquam ista requie caruit, sed nobis eam per « diem septimum ostendit ». Et infra, c. 18: « Rei cuiusque « perfectio non tam in universo cuius pars est, quam in Eo « a quo est, pro sui generis modulo, stabilitur ut quiescat.... « Ac per hoc, ipsa universitas creaturae quae sex diebus con- « summata est, aliud habet in sua natura, aliud in ordine quo « in Deo est, ita ut ei quies propriae stabilitatis non sit nisi « in illius quiete, qui nihil praeter se appetit, quo adepto « requiescat. Et ideo, dum ipse manet in se, *quidquid ex illo « est, retorquet ad se,* ut omnis creatura in se habeat naturae « suae terminum quo non sit quod ipse est, in illo autem « quietis locum quo servet quod ipsa est ». Et haec quidem de modo quo divinus amor extenditur ad creaturas, ideo dicta sint, ut intelligamus qua ratione procedat Spiritus Sanctus per modum amorosae impulsionis, respicientis alio atque alio modo, illud omne quod a Deo diligitur.

**Ad 1um** ergo dicendum quod de Spiritu Sancto, sicut etiam de Filio, dupliciter loqui possumus, prout in eo attendimus vel processionem ipsam vel rationem procedendi. Sic, cum dicimus Verbum causam omnium exemplarem, solam rationem procedendi attendimus, et praedicamus de Verbo aliquid vere commune, quod tamen specialiter importatur in proprio nomine eius, utpote pertinens ad formalitatem sub qua vi originis divina natura ei est communicata. Sed cum dicimus Verbum esse genitum, esse imaginem, et alia huiusmodi, tunc attendimus etiam processionem ipsam, et tribuimus Verbo id quod convenit ei, non iam per appropriationem tantum, verum etiam per proprietatem. Similiter ergo dicendum de Amore procedente qui est Spiritus Sanctus. Si enim attendamus ad ea quae ei propria sunt propter ipsammet processionem, et ratione personalis relationis eius, sic est ordine originis in Trinitate tertius, et formaliter uniens Patrem

et Filium, non ut nexus medius, sed ut procedens ab utroque tamquam a principio uno. Si autem consideremus id quod ei appropriatur propter modum procedendi, ex hoc quod vi originis communem naturam accipit sub ratione amorosae impulsionis in divinum bonum amatum, sic convenit ei connectere et unire *affectualiter* omnes tres personas inter se, id est, esse amorem medium *secundum rationem intelligendi*, Patris in Filium, Filii in Patrem, et utriusque in Spiritum Sanctum, ac vice versa. Motio enim seu inclinatio amoris *intelligitur a nobis* quasi medians inter amantes (1).

Hinc in forma: Amor est medius inter amantes, *dist. mai.* Amor quatenus dicit absolutam entitatem affectionis amantium, est medius saltem secundum rationem intelligendi, *conc. mai.* Quatenus importat relationem originis ad spirantes amorem, *subdist.* Si spirantes sint inter sese in esse absoluto distincti, *transmitt. mai.* Si sint inter se consubstantiales, et amor procedat ab eis tamquam ab uno principio relativo, *neg.*

Atqui Spiritus Sanctus non est medius in Trinitate, sed tertius, *contradist. min.* Quantum ad id quod sibi proprium est ratione relationis originis, *conc. min.* Quantum ad illud absolutum quod in eo specialiter consideratur propter modum originis, *subdist.* Non est nexus medius secundum rem, *conc.* Non est nexus medius secundum rationem intelligendi, *neg. min.*

Ergo *Amor* non est proprium nomen eius, *dist. consequent.* Si per nomen amoris, prout ei attribuitur, sola importaretur absoluta motio amorosa in bonum amatum, *conc. conseq.* Si indivisim importatur etiam relatio spirati ad spirantes, *neg. conseq.*

Et per hoc patet etiam solutio ad 2um.

(1) « In processione Spiritus Sancti, est considerare duo, scilicet processionem ipsam, et modum procedendi. Et quia Spiritus Sanctus procedit ut res distincta et per se exsistens, non habet ex processione sua in quantum processio est, quod sit a Patre in Filium, vel e contrario, sed quod sit in se subsistens. Si autem consideretur modus processionis, quia procedit ut amor, *cum amatum secundum rationem intelligendi sit in quod terminatur amor, et amans a quo exit amor*, cum Pater amet Filium, potest dici (Spiritus Sanctus) amor Patris in Filium, et cum Filius amet Patrem, amor Filii in Patrem ». S. Thom. in I. D. q. 1, a. 2.

## COROLLARIUM

(Art. 2).

**Eodem sensu quo haec est vera: *Pater dicit Verbo se et creaturas,* etiam vera est ista: *Pater et Filius diligunt Spiritu Sancto et se et nos.***

Notandum quod inter verba productionem seu originem significantia, quaedam sunt quae in sua significatione intrinsece claudunt productum ut coniunctum productioni, quaedam vero sunt quae solam productionem praecisive significant. Primi generis exempla habes in verbis *florere* (producere flores), *dicere* (proferre verbum), *canere* (emittere cantum), etc. Secundi generis exempla sunt: *generare*, *aedificare*, *construere,* atque ita porro.

Praeterea observare oportet quod iuxta regulas sermonis apud omnes receptas, agens qua talis semper denominari potest ex forma qua agit, vel etiam ex actione quae ab eo procedit. Sed a suo operato non denominatur unquam, nisi operatum sive effectus determinate claudatur in ratione nominis significantis actionem. Recte enim diceres arborem florentem floribus, hominem dicentem verbo, canentem cantu; nusquam vero generantem filio, aedificantem domo, et sic de aliis.

**Quibus positis,** dico quod nomen *diligere*, ut ex praemissis patet, potest accipi in divinis tam essentialiter quam notionaliter. Essentialiter sumptum non significat originem, sed operationem immanentem tribus personis communem, et sic non potest dici quod Pater et Filius diligunt Spiritu Sancto, sicut non potest dici quod Pater intelligit Verbo. Sed *diligere* notionaliter acceptum significat originem Amoris procedentis, et idem valet ac *spirare Amorem,* sicut *dicere* significat originem Verbi, et idem valet ac *generare Verbum:* unde in utriusque nominis significatione clauditur terminus procedens. Eodem igitur modo quo admittitur haec locutio, *Pater dicit Verbo se et creaturas,* (et sensus est quod concipit Verbum in quo, cum relatione propria Verbi, est intelligibilis repraesentatio totius veri, primario increati, secundario creati): ita plane admittenda est et ista, *Pater et Filius diligunt Spi-*

*ritu Sancto et se et nos.* Et sensus erit quod Pater et Filius spirant Amorem procedentem, in quo, cum relatione propria spirati, est amorosa motio in omne bonum amatum, primario increatum, secundario creatum: in bonum divinum amatum propter se, in creatum amatum propter divinum. Et sic patet quod respectus importatur ad creaturam, et in Verbo et in Amore procedente, in quantum veritas et bonitas divina est principium intelligendi et amandi omnem creaturam.

## Thesis XXIX.

(Quaest. 38).

**Habet denique Spiritus Sanctus proprium nomen *Doni,* quo specialiter importatur respectus ad eas creaturas quas Deus diligit ad supernaturalem divini boni participationem.**

Primum et principale nomen tertiae personae, id est *Spiritus Sanctus*, respondet nominibus *Pater* et *Filius* quibus ipsae relationes personarum constitutivae significantur (1). Tum nomen *Amoris* personaliter dicti, respondet nomini Filii quod est *Verbum.* Utrumque enim nomen importat simul cum relatione personali naturam divinam sub ea formalitate quam signat specialis modus uniuscuiusque processionis. Nunc igitur considerandum restat de nomine *Doni*, quodammodo respondente nomini Filii quod est *Imago.* In tantum enim nomen imaginis soli Filio convenire dicitur, in quantum ponit similitudinem procedentis respectu eius a quo procedit, formaliter *vi originis.* Et eodem modo nomen doni soli Spiritui Sancto tribuitur, in quantum dicit aliquid procedens, quod *vi processionis* natum est dari ut prima ratio donandi omnia alia.

Est tamen differentia inter nomen Imaginis et nomen Doni in hoc, quod imaginis nomen non habet plures acceptiones, et ideo est simpliciter proprium Filii in divinis. Sed nomen doni multipliciter accipitur, et non tribuitur in proprium Spiritui Sancto nisi secundum unam e suis acceptionibus, ut statim ostendo.

(1) « Licet hoc quod dico *Spiritus Sanctus* relative non dicatur, tamen « pro relativo ponitur, in quantum est accommodatum ad significandam « personam sola relatione ab aliis distinctam. Potest tamen intelligi in « nomine aliqua relatio, si Spiritus Sanctus intelligatur quasi spiratus ». S. Thom., supra, q. 36, a. 1, ad 2um.

## § 1.

Donum potest tripliciter accipi. Primo, pro omni re quae est apta gratiose donari alicui, ab eo cuius est, praescindendo tamen an sit res donantis per identitatem vel alio modo. Dixi, quae est *apta donari* (1); donari *gratiose* et *gratuito* (2); donari *ab eo cuius est* (3); *quocumque tandem modo pertineat ad donantem* (4). In hac igitur acceptione omnes tres divinae personae sunt donum, et nomen doni est essentiale, ut expresse concedit S. Thomas a. 1 ad 1um et 2um. Inter omnia enim quae gratiose donantur a Deo, certe eminet ipse Deus unus et trinus, prout seipsum dat fruendum creaturae rationali, iuxta illud Ioan. XIV-22: « Si quis diligit me..., Pater meus « diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum « faciemus ». Imo gratia creata non datur nisi in ordine ad hoc donum increatum. Cum enim creatura rationalis sit naturaliter incapax fruendi Deo ut in se est, habendique societatem cum ipso: ex hoc quod Deus infinita bonitate sua ordinat eam ad dictum supernaturalem finem, necesse est ut infundat ei intrinseca quaedam principia operationis et beatitudinis supernaturalis; quae quidem principia intrinseca pertinent ad donum gratiae habitualis. Sed haec ipsa gratia habitualis et inhaerens, sine dono increato et inhabitante ad nihil inserviret, sicut potentia cui deesset obiectum ad quod ultimato referatur. Hoc igitur sensu, nomen doni nullo pacto est nomen personale.

Secundo modo accipitur donum pro re quae gratiose confertur, ut supra, addendo tamen distinctionem doni a donante, quae distinctio in divinis esse non potest nisi secundum originem. Et sic, nomen doni convenit tam Filio quam Spiritui Sancto, quia sic, donum increatum potest esse quaelibet persona procedens, cuius donator erit persona a qua procedit. Unde Ioan. III-16, de Filio legitur: « Sic Deus dilexit mun- « dum, ut Filium suum unigenitum daret ». Et Ioan. XIV-17,

(1) S. Thom. hic, a. 1, ad 4um.

(2) Ibid. a. 2, in corp.

(3) Ibid. a. 1, in corp.

(4) Ibid. ad 1.

de Spiritu Sancto : « Ego rogabo Patrem, et alium Paraclitum « dabit vobis ». Nondum ergo pervenimus ad proprium Spiritus Sancti nomen.

**Tertio itaque modo,** accipitur donum pro eo quod in divinis originatur a donante per modum primi doni, per quod omnia gratuita donantur. Et hoc modo *Donum* est proprium nomen Spiritus Sancti, iuxta illud Act. VIII-20: « Pecunia tua « tecum sit in perditionem, quoniam Donum Dei existimasti « pecunia possideri ». Et supra, II-38: « Accipietis donum « Spiritus Sancti », id est donum quod est Spiritus Sanctus, cum constet ipsum Spiritum Sanctum ibidem repromitti. Quo fit ut in honorem eius Ecclesia canat: « Qui diceris Paraclitus, « altissimi Donum Dei ». Sed et hoc idem auctoritate Patrum confirmatur: « Quocirca, inquit Petavius de Trin. l. 8, c. 3, « Spiritui Sancto peculiare id esse, eiusque et origini et per- « sonae, vi quadam nativae proprietatis insitum, *ut sit donum*, « frequens est in usu Sanctorum Patrum, maxime latino- « rum.... Omnium vero instar erit Augustinus, qui saepius « donum Dei Spiritum Sanctum sic nominat, ut eius peculiare « ac personale id esse nomen ostendat, et vero rationem cur « ita sit edisserat. In libro de Vera Religione : *Quare,* inquit, « *ipsum Donum Dei cum Patre et Filio aeque immutabile colere et* « *tenere nos convenit, unius substantiae Trinitatem unum Deum.* « Et in libro de Fide et Symbolo: *Spiritum Sanctum donum* « *Dei esse praedicant, ut Deum credamus non seipso inferius* « *donum dare....* Et in quinto decimo de Trinitate: *Sic,* inquit, « *et Pater Deus, et Filius Deus, et Spiritus Sanctus Deus, simul* « *omnes unus Deus. Et tamen non frustra in hac Trinitate* « *non dicitur Verbum Dei nisi Filius, nec Donum Dei nisi* « *Spiritus Sanctus.* Quamvis enim, ait Petrus Lombardus, *alia* « *plura sint dona Dei, Spiritus Sanctus in proprietate immu-* « *tabili et aeterna Donum est. sicut Filius proprietate Filius* « *est. Eo enim dicitur Donum quo Spiritus Sanctus, et utroque* « *utique nomine relative dicitur, eademque relatione dicitur Spi-* « *ritus Sanctus et Donum....* etc. etc. ».

Et constat ratione theologica apud S. Thomam, a. 2 in corp. Accipiendo enim donum pro eo quod originatur a donante per modum rei primo gratiose donabilis, importatur aliquid in hoc nomine quod in divinis soli Spiritui Sancto convenit. Nihil enim originatur per modum rei primo gratiose dona-

bilis, nisi quod originatur per modum amoris; nam ratio gratuitae donationis est amor: ideo enim damus gratis alicui aliquid, quia volumus ei bonum. Primum ergo quod damus ei est amor quo volumus ei bonum. Unde manifestum est quod amor habet rationem primi doni per quod omnia gratuita donantur. Sed in divinis solus Spiritus Sanctus originatur per modum amoris seu inclinationis in amatum. Ergo, accipiendo donum iuxta tertiam nominis acceptionem, proprium nomen est Spiritus Sancti.

§ 2.

Donum, praeter respectum quo refertur ad donatorem, (est autem in praesenti relatio originis), importat respectum ad personam cui est dandum; respectum autem dico, non tam actualis dationis, quam aptitudinis et destinationis ad hoc ut donetur, quae quidem destinatio provenit ex proposito voluntatis illius cuius est donum (1). Manifestum igitur est quod in Doni nomine, prout est proprium Spiritus Sancti, importatur respectus ad eas creaturas quibus iuxta divinae beneplacitum voluntatis dandus est ipse Spiritus Sanctus. Sed divina persona nemini datur vel dari potest, quin hoc ipso elevetur ad supernaturalem vitam, per intimum Dei consortium in beatitudine consummandam (2). Ergo in nomine Doni importatur respectus ad eas solas creaturas, quas diligit Deus ad supernaturale bonum.

(1) Hinc est quod etsi Spiritus Sanctus non detur nisi in tempore, tamen est donum ab aeterno. Ab aeterno enim procedit per modum rei primo donabilis; item ab aeterno est in Deo miserente propositum dandi eum.

(2) Vide infra, Quaest. 43, ubi de missione divinarum personarum.

# TERTIAE PARTIS CAPUT ALTERUM

QUAEST. XXXIX-XLIII.

## DE PERSONIS SECUNDUM CONSIDERATIONEM COMPARATIVAM

Post ea quae de personis divinis absolute tractata sunt, considerandum restat de personis, *primo* in comparatione ad ea quae ipsismet insunt, **(Quaest. 39-41)**; tum *secundo*, in comparatione ad se invicem, **(Quaest. 42)**; tum *denique*, in ordine ad creaturas ad quas mittuntur, **(Quaest. 43)**.

Prima, inquam, consideratio est de personis in comparatione ad ea quae eismet insunt, scilicet ad essentiam, ad relationes, ad actus notionales: et nihil aliud continet quam ampliorem quamdam determinationem praecedentium. Versatur enim circa habitudinem divinae personae ad singula *quasi elementa* quae per rationem nostram in ea distinguuntur, propter diversa principia vel attributa hypostasis creatae, ad cuius analogiam hypostases aeternas concipimus.

Et re quidem vera, suppositum creatum aliquid est cui multa insunt. Inest personae humanae natura communis qua constituitur homo; insunt et principia individualia quibus constituitur hoc individuum. Item, cum hypostases humanae non multiplicentur nisi per propagationem unius ab alio, consideratur in persona originante activa origo, quae fuit actio transiens ipsius et quasi ab ea effluens; consideratur ex adverso in persona genita origo passiva, quae fuit fieri ipsius, et quasi via ad ipsam: considerantur demum relationes paternitatis et filiationis quae ex origine resultantes permanenter durant. Sic igitur, persona humana significatur ut id *quod* est, *quod* subsistit, *cuius* sunt omnes passiones et actiones et respectus; quaecumque autem insunt significantur *ut quo*, ut quo est homo, ut quo est hic homo, ut quo est agens, ut quo ad alterum refertur, et ita porro.

Necesse autem habemus apprehendere divinas et intelligibiles res secundum modum rerum sensibilium a quibus cognitionem accipimus. Unde et ipsam divinam personam intelligimus per modum cuiusdam compositi subsistentis, hoc concreto

nomine significati: *Deus Pater*, vel *Deus Filius*, vel *Deus Spiritus Sanctus.* Praeterea, in Patre apprehendimus deitatem, generationem, paternitatem; vel in Filio, deitatem, nativitatem, filiationem, necnon et spirationem ei Patrique communem: apprehendimus, inquam, omnia ista, per modum aliquorum quae aut personam informant, aut eam constituunt, aut eidem tamquam subiecto attribuuntur. Haec igitur tria, **essentia, origo, relatio,** significata in abstracto, comparantur nunc ad **divinam personam,** ut sciamus quomodo se ad illam habeant, tam secundum rem quam secundum intelligendi rationem, et consequenter, rectum in omnibus loquendi modum teneamus.

## Quaest. XXXIX.

## DE PERSONIS AD ESSENTIAM COMPARATIS

Licet in Deo sit omnino idem *quod est,* et *quo est*, quia ibi nulla omnino datur compositio, nihilominus eminentia divini esse utramque rationem verificat, ut iam in superioribus notatum est (1). Hinc essentia divina duplici modo a nobis significatur, id est, tum nomine concreto *Deus,* tum nomine abstracto *divinitas.* Et haec duo conceptu differunt, non quidem sicut rationes duorum diversorum generum, puta substantiae et relationis, sed sicut ratio concreti et abstracti in uno eodemque genere substantiae acceptorum.

Porro, cum praesentis quaestionis obiectum sit comparatio divinae essentiae ad personas, inhaerendo analogiae quam nobis suppeditat habitudo naturarum sensibilium ad sua supposita: necesse est ut essentia divina nunc consideretur secundum quod significatur in abstracto, (*ut quo* divinae personae sunt Deus), adeoque per modum formae quae habetur a personis. Sed maximum inde crearetur errandi periculum, si quis imprudenter existimaret adaequari rationem divinae naturae per hunc modum significandi: quasi ipsa divina essentia formaliter in se considerata cum praecisione a relationibus personarum constitutivis, esset solum *ut quo* (quemadmodum contingit in creatis), non autem *ut quod* subsistit et operatur.

(1) Vide supra, ubi de notionibus, Thes. 17.

Exsurgeret, inquam, gravis error. — Primo quidem, quia sic pessumdaretur quidquid hucusque dictum est de ratione divinarum relationum, necnon et de titulo subsistentiae in eis exsistente, non ex propria nota *ad aliquid*, sed ex reali identitate ipsius *ad* cum absoluta essentia, cuius solius est subsistentia tamquam ex propriis. — Secundo, quia ex eiusmodi opinione nil minus sequeretur quam negatio totius theologiae naturalis. Etenim theologia naturalis prorsus ignorat relationes intra Deum exsistentes, et solum pertingit ad cognitionem essentiae absolutae de qua demonstrat quod sit purum Esse subsistens, derivando inde caetera omnia divinitatis attributa. Sed haec demonstratio falsa evaderet, vel certe, foret contradictio revelationem inter et rationem, si secundum revelationem non haberet natura divina in sua formali ratione quod subsistat. Tunc enim vera ratio subsistentiae non posset amplius attingi, non cognitis personalibus proprietatibus, tribuentibus, ut supponitur, ipsum subsistere. — Tertio, quia iam non esset idem Deus quem philosophus per ea quae facta sunt cognoscit atque considerat, et quem nos secundum Trinitatis fidem profitemur; imo vero, nulla esse posset vera notio Dei in omni eo qui nondum de hoc altissimo mysterio fuit eruditus, quod absit. Certo enim certius tenendum est, eamdem omnino esse *significationem* huius nominis *Deus*, sive apud philosophum sive apud theologum, eo quod de formali ratione Dei non est neque Pater neque Filius neque Spiritus Sanctus, sed est solum realis identitas huius summi Dei, seu infinitae essentiae in se subsistentis, cum tribus personalibus relationibus quibus distincta supposita constituuntur. Quapropter revelatio aliquid addit supra id ad quod naturalis ratio pertingit, sed nihil immutat in omnibus notionibus quas ex puro rationis fonte haustas accepimus, et firmiter retinemus.

Sciendum igitur est, hanc esse maximam differentiam inter essentiam divinam et naturas creatas, quod essentiae creatae non sunt subsistentes, sed solum principia subsistendi, ut alias fuit declaratum (1); essentia vero divina ex sese, per se, et ratione sui, est id *quod* est, *quod* exsistit, *quod* operatur. Ideo eam vocat S. Thomas *suppositum indistinctum*, a quo suppo-

(1) Cf. de Verbo incarnato, Prolog. ad Quaest. 2.

sita distincta, (quae sola personae sunt, quia persona in quacumque natura significat id quod est distinctum in natura illa), habent esse subsistentia. Hoc tamen non obstante, retinent distincta haec supposita communem suppositi rationem, scilicet esse ultimum eorum quae insunt attributionis subiectum. Quare, essentia divina adhuc significari potest ut ab eis habita. Et quando praedicatur ut ab eis habita, tunc non significatur ut subsistens, quia fit praecisio a subsistentia eius, ut spectetur *inadaequate* secundum quod gerit munus naturae in qua subsistit hypostasis. Hoc igitur modo accipitur in praesenti, sicut satis indicat vel solus quaestionis titulus, sed sine praeiudicio eorum quae aliunde tamquam certissime demonstrata, salva remanere debent.

Hisce itaque praenotatis, summa rerum haec est: Primo, persona et essentia *secundum rem* sunt omnino idem *(Art. 1)*. Verum, *secundum modum intelligendi,* essentia significatur ut forma qua unaquaeque persona constituitur Deus, et ab omnibus suppositis extraneis distinguitur *(Art. 2)*. Denique, sequuntur variae regulae in principiis logicae fundatae: tum circa praedicationem essentialium de personis, vel personalium de essentia: tum circa aptitudinem quae nominibus substantivis essentialibus inest ad *supponendum* vel non, pro persona, prout in concreto enuntiantur vel secus *(Art. 3-8)*.

## Thesis XXX.

### (Art. 1-2).

**In divinis essentia sive natura est re idem ac persona. Significatur tamen ut forma perfectiva personae, pro quanto persona a nobis exponitur: rationalis naturae individua substantia.**

### § 1.

Sensus primae partis est, quod in Deo habitudo personae ad essentiam est habitudo realis identitatis. Et facile patet ex dictis. Ostensum enim est quod persona divina significat relationem ut subsistentem. Sed relatio in tantum est subsistens, in quantum est re idem cum essentia. Ergo oportet esse omnimodam identitatem realem, suppositum inter et naturam. — Constat similiter ex summa Dei simplicitate. Sim-

plicitati enim repugnat quaelibet compositio. Sed ubicumque suppositum distinguitur realiter a natura, necesse est dari diversa principia a se invicem separabilia, quae simul concurrunt ad unum perfectum constituendum. Ergo habetur compositio, quae in Deo esse nequit. — Ex reali autem identitate suppositi cum natura sequitur quidem suppositi unicitas in natura una, si suppositum sit formaliter absolutum; minime vero si sit, ut in divinis, relativum. Et explicatio sumitur ex praemissis. Repugnat enim plura absoluta inter se distincta, uni et eidem esse idem; sed de relationibus subsistentibus alia est ratio; unde plurificari possunt, non plurificato absoluto cum quo sunt identica (1).

§ 2.

Ratio secundae partis est quia intellectus noster nominat res divinas, non secundum modum earum, quia sic eas non potest cognoscere, sed secundum modum rerum sensibilium. In rebus autem sensibilibus, ubi radicale principium individuationis est materia, suppositum apprehenditur ut constitutum in ratione huius distincti individui per differentiam individualem, quae semper se tenet ex parte materiae, quia in eius designatione rationem sui habet. Unde individuum

(1) In responsione ad 1$^{um}$, animadvertes S. Thomam tacite concedere id quod posuerat in obiectione, scilicet essentiam et suppositum esse idem in substantiis separatis creatis, hoc est in angelis. Ratio est quia non considerat omnia realia suppositi constitutiva, inter quae est ipsum esse, sed solum subiectum distinctum et incommunicabile ipsius actus essendi, quod alias diximus suppositum sumptum *denominative*. Et secundum hanc acceptionem suppositi, verum est quod in angelis persona est idem ac essentia, quia in eis individuum est ipsa species. In homine autem differt realiter, non quidem hoc sensu quod principium individuale Socratis realiter distinguatur ab essentia Socratis, sed hoc sensu quod species humana secundum rem latius patet quam Socrates, in tantum ut dentur praeter Socratem infinita individua eiusdem speciei possibilia. Et licet in ipso Socrate compositio essentiae specificae cum principio individuali non sit *formaliter* realis, est tamen realis *fundamentaliter*, pro quanto insurgit ex compositione materiae et formae, qua ablata, Socrates eo esset Socrates, etiam secundum rationem, quo est homo, adeoque unicus possibilis homo.

qua tale est in conceptu nostro, instar cuiusdam subiecti informis quod adhuc est indifferens ad quamcumque speciem. Et quia principium speciei determinativum est forma, hinc tandem est quod ipsa natura specifica intelligitur advenire individuo tamquam pars formalis et perfectiva eius. Ac per hoc, iuxta modum concipiendi habentem fundamentum in intima natura rerum quae sunt proportionatum obiectum intellectus nostri, essentia communis significatur ut forma tribuens individuo perfectionem determinatae speciei. Similiter ergo in divinis, « quantum ad modum significandi, essentia « significatur ut forma trium personarum ».

Consuevimus autem dicere formam quamcumque esse eius cuius est forma, sicut sanitatem vel pulchritudinem esse hominis alicuius. Unde eodem modo dicimus, essentiam sive divinitatem esse personae, puta Patris, vel Filii, vel Spiritus Sancti. E converso non dicitur persona esse essentiae, nisi adiecto aliquo quod determinet essentiam, puta *essentiae simplicis,* vel *essentiae* seu *naturae intellectualis,* et ita porro. Ratio est quia rem habentem formam non dicimus esse formae, nisi cum adiectione alicuius adiectivi quod designat formam illam. « Constructiones quae sunt in designatione « formae requirunt duos genitivos, quorum unus significet « ipsam formam, et alius determinationem formae, ut cum « dicitur columna mirae altitudinis ; vel unum genitivum ha- « bentem vim genitivorum duorum, ut cum dicitur vir san- « guinum, id est, vir multi sanguinis effusor. Et ideo oportet « etiam in proposito esse duos genitivos, quorum unus signi- « ficet ipsam divinam essentiam, et alius designet simplici- « tatem aut unitatem eius, vel aliquam aliam essentiae con- « ditionem. Unde potest dici convenienter : tres personae sunt « unius essentiae, vel increatae essentiae, non autem quod « sint essentiae simpliciter » (1).

Sic igitur distinctio rationis satis est ad transitivam illam constructionem qua dicimus essentiam esse personarum, vel personas esse eiusdem essentiae, quia « talis diversitas suf- « ficit ad grammaticum qui modos significandi per nomen « considerat » (2).

(1) S. Thom. in I, Dist. 33, q. 1, a. 2, ad 7um.
(2) S. Thom. ibid. ad 1um.

## Thesis XXXI.

(Art. 3).

**Nomina quae substantive essentiam significant, praedicantur de tribus personis in singulari ; quae autem adiective, in plurali.**

Videretur tamen dicendum, quod nomina essentialia, etiam substantiva, possunt praedicari de personis in plurali. Dicuntur enim *tres subsistentiae*, iuxta canonem primum Concilii Lateranensis I: « Si quis non confitetur.... unum Deum « in tribus subsistentiis consubstantialibus..., condemnatus « sit » (1). Sed nomen subsistentiae est nomen substantivum quod in divinis formaliter significat essentiam; est enim essentia divina ipsum esse subsistens a quo habent subsistere relationes personales. Ergo, etc.

Praeterea, conceditur quod tres personae sunt *tres res*, ut sumi potest ex Augustino l. 1 de doctr. christ. c. 5. Sed hoc nomen *res* est substantivum significans essentiam. Nec valet dicere quod est de transcendentibus, et quod dicitur pluraliter prout stare potest pro relationibus: nam etiam hoc nomen *ens* de transcendentibus est. Posset ergo dici quod tres personae sunt tria entia. Si autem tria entia, quidni tres dii? Non enim apparet maior repugnantia.

Praeterea, non videtur legitima distinctio introducta inter substantiva et adiectiva nomina. Etenim adiectiva sunt ista, *immensus*, *aeternus*, *increatus*, et tamen iuxta symbolum Athanasianum nequeunt dici in plurali, quia « non tres increati. « nec tres immensi, sed unus increatus, et unus immensus ». Ergo eadem conditio est omnium nominum essentialium, sive substantiva sint, sive adiectiva.

**Sed contra est** quod in eodem Symbolo dicitur: « Quia sicut « singillatim unamquamque personam, Deum ac Dominum « confiteri christiana veritate compellimur, ita *tres Deos* aut « *Dominos dicere* catholica religione *prohibemur* ». Et infra: « Et in hac Trinitate..., totae tres personae *coaeternae sibi* « *sunt* et *coaequales* ».

(1) Denzinger, n. 202.

Respondeo dicendum quod cum in Deo nulla sit compositio substantiae et accidentis, essentia divina non est subiectum qualitatum, aliarumve formarum accidentalium. Ideo, si in divinis nominibus servaretur modus significandi respondens modo quem Deus habet in se, non essent ad divinam essentiam significandam nisi nomina substantiva. Imo vero, « si « essentiam eius in seipsa videremus, non requireretur no- « minum multitudo, sed esset simplex nomen eius, sicut est « simplex essentia eius; et hoc in die gloriae nostrae expe- « ctamus, secundum illud Zach. XIV-9: *In die illa erit Do- « minus unus, et nomen eius unum* » (1). Nunc autem, cum intellectus noster divina denominet sicut illa concipit, essentiam divinam quae est suum esse, et sua veritas, et sua bonitas, et sua aeternitas, et sua operatio, non substantivis solum nominibus designamus, verum etiam adiectivis, quorum est significare perfectionem per modum qualitatis adiacentis. Consequens igitur est ut in praedicatione essentialium de personis, serventur communes regulae quas de substantivis et adiectivis dialectici tradunt. Atqui ad pluralitatem *substantivi abstracti* requiritur, ut per se patet, formae significatae pluralitas; ad pluralitatem vero *substantivi concreti*, requiritur, simul cum pluralitate formae vel naturae, pluralitas suppositorum habentium illam. Verum ad pluralitatem *adiectivi*, sola requiritur et sufficit pluralitas suppositorum habentium formam. Ratio horum est, quia « substantia, sicut « per se habet esse, ita per se habet unitatem vel multitudi- « nem; accidentia autem sicut esse habent in subiecto, ita « ex subiecto suscipiunt unitatem vel multitudinem; et ideo « in adiectivis attenditur singularitas et pluralitas secundum « supposita » (2).

Quibus positis, evidenter patet veritas assertionis, et cur sit concedendum esse in Deo tres exsistentes, tres subsistentes, tres entes; non autem tres exsistentias, vel in concreto tria entia, quia non sunt plura esse, sed solum tres modi relativi incommunicabiles habendi unum idemque esse, unam eamdemque perfectionem. Nam etiam in humanis, si quando inveniatur una forma in pluribus suppositis, nomina substan-

(1) S. Thom. Comp. theol. c. 14.

(2) S. Thom. in praesenti.

tiva significantia talem formam enuntiantur in singulari, adiectiva vero in plurali. Dicimus enim quod plures senatores sunt *unus legislator*, et *multi legem ferentes*. « In divinis autem « essentia divina significatur per modum formae, quae quidem « simplex est, et maxime una. Unde nomina significantia « divinam essentiam substantive, singulariter de tribus per- « sonis praedicantur. Haec igitur est ratio quare Socratem « et Platonem et Ciceronem dicimus tres homines; Patrem « autem, et Filium et Spiritum Sanctum non dicimus tres « deos, sed unum Deum, quia in tribus suppositis humanae « naturae sunt tres humanitates, in tribus autem personis « est una divina essentia. Ea vero quae significant essentiam « adiective, praedicantur pluraliter de tribus propter plura- « litatem suppositorum. Dicimus enim tres exsistentes, vel « tres sapientes, aut tres aeternos, et increatos, et immensos, « *si adiective sumantur* ».

**Ad 1um** ergo dicendum quod *subsistentia*, ex proprietate vocis, non est nisi una in divinis. Quandoque tamen trahitur ad standum pro *incommunicabili subsistente*, et sic non significat amplius essentiam seu absolutum, sed relativum, ut iam dictum est. Et in hac derivata acceptione, manifestum est quod pluraliter praedicari debet, ut nihil aliud sint tres subsistentiae quam tres hypostases: « Persona non distinguitur « in divinis ex parte naturae vel ex parte ipsius esse, sed « solum ex parte proprietatum. Unde illa nomina quae di- « cuntur secundum respectum ad proprietatem, pluraliter « praedicantur, sicut hypostasis et persona; quae autem di- « cuntur per respectum ad esse, praedicantur singulariter, *ut* « *subsistentia* et *essentia*, quamvis nomen subsistentiae, apud « usum Sanctorum sumatur pro hypostasi » (1). Videndum igitur est utrum ad hanc ultimam significationem quae non est nativa significatio, per specialia adiuncta determinetur.

**Ad 2um** dicendum quod licet haec duo nomina *res* et *ens* sint de transcendentibus, non tamen eodem modo significant. Nam *res* sumitur a quidditate, *ens* vero ab esse exsistentiae. Quia igitur *esse* non multiplicatur in Deo, non sunt ibi plura entia (substantive); sed forma sive *quidditas relativa* multiplicatur, et ideo hoc nomen *res* pluraliter dicitur secundum

(1) S. Thom. in I, D. 26, q. 1. a. 1, ad 4um.

quod pertinet ad relationem, singulariter vero secundum quod pertinet ad substantiam. « Hoc nomen *ens* et *res* differunt, « secundum quod est duo considerare in re, scilicet quidditatem et esse ipsius. Et a quidditate sumitur hoc nomen « *res*, prout res dicitur quasi aliquid ratum et firmum in natura. Sed nomen *entis* sumitur ab esse rei, et ideo, cum « unum sit esse trium personarum, *si ens sumitur substantive*, « non potest pluraliter praedicari de tribus personis, quia « forma a qua imponitur, scilicet esse, non multiplicatur in « eis. *Si autem sumatur participialiter et adiective*, sic pluraliter praedicari potest, quia huiusmodi recipiunt numerum « a suppositis, et non a forma significata, ut dictum est. Sed « quidditas sive forma a qua sumitur nomen *rei* in divinis, « consideratur dupliciter. Aut ut a forma absoluta, ut essentia « vel deitas, quae non multiplicatur; unde et nomen rei quod « a tali forma sumitur, pluraliter non praedicatur, sed singulariter, prout dicitur quod Pater et Filius sunt una res (1). « Est etiam in divinis quaedam forma relativa, ut paternitas, « quae est alia a filiatione; unde, secundum quod ab hac « relatione sumitur nomen rei, *res* pluraliter praedicatur, et « secundum hoc dicimus quod Pater et Filius et Spiritus « Sanctus sunt tres res » (2).

**Ad 3um** denique dicendum quod nomina *aeternus*, *immensus*, etc., sumuntur substantive, quando in Symbolô dicitur: « Non tres increati, nec tres immensi ». Sed infra, personae praedicantur in plurali *coaeternae*, quia tunc nomen sumitur adiective.

## Thesis XXXII.

(Art. 1).

**Nomina essentialia concreta habent ex modo significandi ut proprie possint supponere pro persona. Hinc conceditur ista: *Deus genuit Deum*.**

Suppositio est acceptio *termini substantivi*, (nam adiectiva non supponunt, sed copulant), pro aliqua ex rebus quas no-

(1) « Nos, sacro approbante Concilio, credimus et confitemur cum Petro « Lombardo, quod *una quaedam summa res est*, incomprehensibilis quidem « et ineffabilis, *quae veraciter est Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus* ». Conc. Lateran. IV, cap. *Damnamus*, in Enchirid. n. 358.

(2) S. Thom. in I, D. 25, q. 1, a. 4, in corp.

men natum est designare. Quae denominatio ex eo orta est, aiunt dialectici, quod voces rebus quasi substituuntur et pro rebus ipsis audienti supponuntur. Differt igitur suppositio a significatione, tametsi in significatione fundetur; significatio enim obiicit intellectui aliquam rationem quae per se potest in pluribus inveniri. Apparet etiam quod nomina non supponunt nisi in propositione cuius sunt termini; nam ibi tantum, ex iis quae sibi copulantur, determinantur ad standum pro uno potius quam pro altero eorum quae inveniuntur in latitudine sui significati.

**Videretur autem dicendum** quod nomina essentialia etiam concreta, nullo modo possunt supponere pro persona in divinis. Etenim nomen essentiale, etiam concretum, nullatenus significat relationem quae est personae constitutiva. Sed nullum nomen potest supponere, saltem proprie, pro eo quod est omnino extra ambitum suae significationis. Ergo, etc.

Praeterea, nequaquam concedenda est ista: sunt tres dii. Sed si hoc nomen essentiale *Deus* posset supponere pro persona, sicut dicuntur personae tres, ita recte dicerentur dii tres. Ergo idem ac prius.

**Sed contra est** quod secundum fidem Beata Maria vocari debet *mater Dei*, cum tamen non sit mater nisi Filii. Item in symbolo dicimus: *Deum de Deo, Deum verum de Deo vero*. Sed Deus de Deo, nihil aliud est quam Filius de Patre. Denique innumera sunt fidei documenta in quibus manifestum est, terminum *Deus* modo supponere pro essentia, modo pro persona Patris vel Filii vel Spiritus Sancti, modo pro omnibus simul; et eadem ratio est de aliis nominibus essentialibus in concreto.

**Respondeo dicendum** quod nomen aliquod potest naturaliter supponere pro omni eo quod invenitur in ambitu et latitudine sui significati: *sive primario et directe*, ratione significationis quoad substantiam inspectae: *sive secundario et quasi indirecte*, ratione solius modi significandi, qui in praesenti non sumitur ex conditione rei significatae, sed ex conditione earum rerum ad quarum analogiam apprehendimus et divina. Atqui nomen substantivum concretum significat rem alicuius naturae ut subsistentem, puta *homo*, *equus*, *lapis*, etc. Et quia apud nos nullus subsistens est sua natura, sed est solum habens naturam: ideo, quod attinet ad modum significandi, con-

creta significant naturam sive formam aliquam *ut in habente eam.* Nunc igitur, si in hoc nomine *Deus* consideres significationem quoad substantiam, sic nihil aliud dicit nisi ens absolutum, id est substantiam divinam quam norunt etiam philosophi, et quae per seipsam, praecisione facta a personis, subsistens est. Sed si modus significationis consideretur, iam sub nomine *Deus* cadit *habens deitatem.* Dictum est autem supra, quod non obstante subsistentia divinae naturae, ipsa potest significari etiam ut forma quae habetur a personis: quo fit ut significatio nominis *Deus* quasi secundario extendatur ad relativum, sub ratione suppositi habentis deitatem. Unde terminus ille, quandoque « supponit pro essentia, ut cum di-« citur: *Deus creat;* quandoque vero supponit pro persona, « vel una tantum, ut cum dicitur: *Deus generat;* vel duabus « ut cum dicitur: *Deus spirat;* vel omnibus simul, ut cum « dicitur: *Soli Deo honor et gloria* » (1).

**Ad 1um** ergo dicendum, quod nomen essentiale concretum nullo modo significat relationem, quantum ad substantiam suae significationis. Sed, ut dictum est, habet ut possit stare pro relativo ex modo significandi, qui provenit ex conditione rerum quae sunt proportionatum obiectum intellectus nostri.

**Ad 2um** dicendum quod cum suppositio terminorum in significatione fundetur, omne appositum falsificans significationem nominis reddit impossibilem legitimam suppositionem. Sed pluralis numerus in nomine substantivo multiplicat formam seu naturam significatam, et sic falsificat significationem termini *Deus*, qui ex consequenti non potest supponere pro personis in plurali, sed in singulari tantum. Et sic etiam est de caeteris nominibus essentialibus substantivis. Porro eadem de causa, non potest dici quod Filius est *alius Deus* a Patre, tametsi sit *alia persona.* Adiectivum enim *alius* falsificat significationem substantivi, ponendo divinitatem distinctam a divinitate Patris.

(1) S. Thom. hic in corp.

## Thesis XXXIII.

(Art. 5).

**Nomina essentialia in abstracto significata nullatenus possunt supponere pro persona. Quare in Concilio Lateranensi merito reprobata est ista: *essentia divina est generans et genita.***

**Videretur tamen dicendum** quod ista est vera: Essentia divina generat vel generatur. Nam Athanasius in epistola ad Serapionem dicit: « Essentiam suam in se ipse Genitor retinens, totam in Filio inenarrabiliter genuit ». Et infra dicit, Patris et Filii unam esse deitatem naturaliter spirantem unum Spiritum Sanctum (1). Ex quibus verbis habetur quod natura divina in Filio sit genita, et in Patre et Filio spirans.

Praeterea, solet dici quod Filius est Sapientia genita. Sed nomen *sapientia* est nomen essentiale in abstracto significatum. Ergo, etc.

Praeterea, quidquid praedicatur de praedicato, praedicatur de subiecto. Sed haec praedicatio est vera: Essentia divina est Pater. Simili modo vera est ista: Pater est generans. Ergo sequitur quod essentia est generans.

Praeterea, conceditur quod essentia sit res generans (2). Sed hoc idem est ac si dicas: Essentia generat. Ergo idem ac prius.

**Sed contra est** determinatio Concilii Lateranensis IV, cap. *Damnamus:* « Damnamus ergo et reprobamus libellum seu « tractatum quem Abbas Ioachim edidit contra magistrum « Petrum Lombardum de unitate seu essentia Trinitatis, appellans ipsum haereticum et insanum, pro eo quod in suis « dixit Sententiis quoniam quaedam summa res est Pater et « Filius et Spiritus Sanctus, et illa non est generans, neque « genita, neque procedens... Nos autem, sacro approbante Concilio, credimus et confitemur cum Petro Lombardo.... quia « quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia, seu natura divina, quae sola est universorum « principium, praeter quod aliud inveniri non potest. Et *illa*

(1) Apud S. Thom. op. cont. error. Graec.

(2) S. Thom. hic, in resp. ad 5um.

« *res non est generans, neque genita, nec procedens,* sed est « Pater qui generat, et Filius qui gignitur, et Spiritus San- « ctus qui procedit, ut distinctiones sint in personis, et unitas « in natura ».

Hanc autem determinationem Concilii obvia et facilis ratio confirmat. Etenim nomina essentialia concreta in tantum pro persona supponere possunt, in quantum *consequenter ad modum significandi*, important etiam distinctum suppositum quod naturam habet. Non est autem, ut per se patet, idem significandi modus in abstracto, quia abstracta non significant formam ut in habente eam. Ergo abstracta essentialia pro personis non supponunt. Si autem pro personis supponere nequeunt, adiectiva significantia processionem, puta *generans*, *genitus*, *procedens*, de eis cum veritate non praedicantur. Ratio est quia adiectiva significant formam per modum qualificationis, quae ei pro quo supponit substantivum, affigitur. De quocumque ergo nomine supponente pro sola essentia absoluta, generans et genitum et procedens dici omnino nequeunt, quia essentiae communi nequaquam convenit distingui et opponi ad genitum vel ad generantem, atque ita porro. Et simile etiam est in creaturis; falso enim diceres: animalitas est distinguens hominem a bruto, quantumvis eadem res sit in homine et animalitas et rationalitas.

Hinc S. Thomas in opusculo contra errores Graecorum, c. 4: « Hic modus loquendi *(essentia generat vel spirat)*, ca- « lumniosum est, et in Sacro Lateranensi Concilio reprobatum « est dogma Ioachim, qui hunc modum loquendi contra ma- « gistrum Petrum Lombardum defendere praesumpsit. Osten- « dit enim praedictus magister Petrus.... quod communis es- « sentia non generat, nec gignitur, nec procedit. Et hoc ideo « est, quia in divinis invenitur aliquid commune indistinctum, « et aliquid quod distinguitur et non est commune. Illud ergo « quod est distinctionis ratio in divinis non potest attribui ei « quod est commune, sed solum ei quod distinguitur. Nulla « autem alia distinctionis ratio in divinis invenitur, nisi ex eo « quod unus generat, et alius nascitur, et alius procedit. Non « ergo hoc ipsum quod est generare vel nasci vel procedere, « potest essentiae divinae attribui, quae est omnino indistin- « cta in tribus personis. Id autem quod est distinctum in di- « vinis est persona vel suppositum divinae naturae, id est,

« quod est habens divinam naturam. Et ideo illa quae signi« ficant vel supponere possunt personam, recipiunt congruen« tem praedicationem generationis aut processionis, sicut haec « nomina *Pater*, *Filius*, etc.... Hoc autem nomen *Deus*, quia « significat essentiam communem per modum concreti, (signi« ficat enim habentem deitatem), potest supponere ex modo « suae significationis pro persona, et ideo etiam huiusmodi « locutiones convenienter conceduntur: Deus generat Deum, « Deus nascitur vel procedit a Deo. Hoc autem nomen *es« sentia* et *divinitas*, et quaecumque in abstracto significantur, « non habent ex modo suae significationis, neque quod signi« ficent, neque quod supponant pro persona. Et ideo non pro« prie ea quae sunt propria personarum de huiusmodi nomi« nibus praedicantur, ut dicatur essentia generans vel genita ».

**Ad 1um** ergo dicendum quod propter realem identitatem essentiae cum persona, interdum, sed locutione impropria, unum pro alio a Sanctis Patribus ponitur, « ut sic dicatur « quod essentia divina generat, quia Pater qui est essentia « divina, generat ». Et sic etiam cum dicitur quod Pater genuit naturam suam in Filio, exponendum est quod per generationem naturam suam Filio communicavit, iuxta illud Cyrilli in lib. Thesauri: « Pater *de se* vita vivente et essentia « veraciter exsistente,... generando Filium, dat ei naturaliter « suam naturalem vitam et essentiam ».

**Ad 2um** dicendum quod cum Filius dicitur Sapientia genita, locutio est etiam impropria. Minus tam inconvenienter dicitur Sapientia genita, quam essentia genita; cum enim sapientia Filio approprietur, quandoque sumitur hoc nomen non secus ac si esset personale.

**Ad 3um** dicendum quod principium illud tenet in praedicabilibus per se, ut dicitur de Pot. q. 8, a. 2, ad 6um. Per se autem praedicatur aliquid de aliquo, quod praedicatur de eo secundum propriam rationem. Quod vero non secundum propriam rationem praedicatur, sed propter solam rei identitatem, non etiam praedicatur per se, sicut cum dico: essentia divina est Pater.

**Ad 4um** dicendum quod adiectiva vel participia significant formam per modum accidentis quod substantivo apponitur. Oportet ergo ad veritatem propositionis, quod forma copulata seu adiective significata, conveniat ei pro quo supponit sub-

stantivum. Cum autem dico: essentia est generans, adiectivum *generans* determinat essentiam, et propositio est falsa. Sed cum dico: essentia est res generans, adiectivum determinat substantivum *res*, quod potest supponere pro persona. Et ideo non convertitur una propositio cum altera.

**Nota.** — Diligenter observanda est differentia inter adiectiva nomina et substantiva. Nam substantiva ferunt secum suppositum suum, ut dici solet: id est, non significant formam per modum qualificationis quae subiecto affigitur. Unde ut substantivum de substantivo possit vere praedicari, nihil aliud requiritur quam realis identitas eorum pro quibus utrumque nomen in propositione supponit. Quapropter, etsi falsa sit ista: *Divinitas est generans* vel *genita*, tamen cum veritate dices: *Divinitas est Genitor, est Genitus;* item: *Divinitas est Pater, est Filius;* item: *Divinitas* vel *Deus est Trinitas, est tres personae, et singillatim quaelibet earum*, prout habetur in Concilio Lateranensi, ubi supra.

## Thesis XXXIV.

(Art. 7-8).

**Ad manifestationem fidei Trinitatis conveniens fuit essentialia attributa personis appropriare. Convenientes etiam sunt variae appropriationes quae apud Sacros Doctores passim reperiuntur.**

Haec est ultima circa personas per comparationem ad essentiam consideratio, et est partim de re, partim vero de modo intelligendi et loquendi. Est de re, in quantum appropriatio debet habere aliquod fundamentum a nostro intellectu independens. Est de modo intelligendi et loquendi, in quantum per solam operationem mentis, uni specialiter personae attribuitur id quod revera tribus commune est. Ut enim dicitur in Quaest. 7 de Verit. a. 3, appropriare nihil aliud est quam *commune trahere ad proprium.* Illud autem quod est commune toti Trinitati non potest trahi ad proprium alicuius personae, quasi in rei veritate magis conveniret uni quam alteri, (sic enim negaretur perfecta personarum aequalitas); sed solum quatenus personalis proprietas praebet menti fundamentum considerandi unum attributum, non secus ac si uni

personae prae caeteris conveniret. Porro duplici potissimum de ratione hoc evenit: vel quia in aliquo attributo absoluto peculiaris quaedam convenientia cum proprio personae invenitur, vel quia aliquod attributum ponit perfectionem quae in personis creatis eorumdem nominum solet deficere. « Appropriatio potest fieri dupliciter. Uno modo, considerando « rationes nominum secundum quod de creaturis dicuntur, et « ita appropriatio semper debet fieri per contrarium, ut modus « creaturae a Creatore excludatur. Alio modo, considerando « rationes nominum secundum quod in divinis inveniuntur, « et ita debet appropriatio fieri per similitudinem ad pro- « prium » (1). Sic igitur patet quod appropriatio ordinatur ad manifestationem distinctionis personarum, pro quanto essentialia attributa sunt nobis notiora quam personales proprietates, et ideo maxime conveniens dicenda est.

Pervulgantur autem varii appropriationum modi, prout consideratur Deus, vel absolute in suo esse, vel ut virtutem habens ad operandum extra se, vel denique in sua actuali habitudine ad effectus creatos.

Primo modo attenditur appropriatio Hilarii, l. 2 de Trin. n. 1, ubi ait quod est, « in Patre et Filio et Spiritu Sancto, « infinitas in aeterno, species in imagine, usus in munere ». *Infinitas*, inquit, *in aeterno*, et sic, tum infinitatem tum aeternitatem Patri appropriat. Ratio est quia in divinae essentiae infinitate atque aeternitate importatur negatio omnis principii a quo ipsa processerit, ac per hoc, insinuatur quaedam similitudo cum proprio Patris qui est ingenitus sive innascibilis (2). *Species in imagine*, hoc est in Filio. Etenim species seu pulchritudo tribus constat notis, quae sunt integritas, pro-

(1) S. Thom. in I, Dist. 31, q. 5, art. unic.

(2) Vide ergo quomodo ipsi etiam Patres Nicaeno posteriores appropriant Patri quidquid ad infinitatem pertinet, puta immensitatem, incircumscriptionem, et si quid aliud eiusmodi. Hinc novam confirmationem accipies pro explicatione data circa sententiam vetustiorum opinantium, licet falso, Patrem nunquam oculis mortalium in specie externa fuisse repraesentatum. Non enim per hoc denegabant Filio et Spiritui Sancto divinae communitatem naturae, sed solum existimabant apparitionem *in parva terrae particula* non satis convenire cum eo immensitatis attributo, cuius specialis in Patre *consideratio* est.

portio, claritas. Et secundum has tres notas convenit cum proprio secundae personae, quae, ut Filius, plene et integre habet naturam Patris; ut Imago, perfecta aequalitate ei proportionatur; ut Verbum, splendor est gloriae eius et emanatio quaedam claritatis ipsius (1). *Usus in munere*, hoc est in Spiritu Sancto. Usus enim large hic accipitur pro fruitione et quiete voluntatis in summo amabili. Porro, infinita divini boni fruitio convenit cum proprio Spiritus Sancti, in quantum ipse procedit ut Amor primae bonitatis. Recte etiam idem Spiritus Sanctus consideratur ut a quo creatura hanc fruitionem participat, quatenus rationem habet primi doni per quod omnia gratuita in aeterna vita consummanda donantur.

Alio modo attenditur vulgaris illa et trita appropriatio, qua potentia Patri attribuitur, sapientia Filio, bonitas Spiritui Sancto ; et est fundata super utramque rationem supradictam, tam similitudinis ad personales proprietates, quam oppositionis ad creaturas. Nam, « quia apud nos invenitur infirmitas « in patribus propter senectutem, Patri caelesti potentia at- « tribuitur. Invenitur imperitia in filiis propter iuventutis « motus et inexperientiam, et ideo Filio Dei sapientia attri- « buitur. Sed nomen spiritus apud nos pertinere solet ad quam- « dam rigiditatem et inflationem vel impetuositatem : unde « dicitur Is. II : *Quiescite ab homine cuius spiritus in naribus « eius*, et ideo Spiritui Sancto bonitas attribuitur.... Si autem « accipiantur rationes nominum prout in divinis sunt, sic « poterit fieri (appropriatio) per assimilationem ad propria : « ut Patri qui est fontale principium, potentia adscribatur quae « in ratione sua principium includit ; et quia Filius procedit « per modum intellectus qui sapientia perficitur, attribuitur « sibi sapientia ; et quia Spiritus Sanctus procedit per modum « voluntatis cuius obiectum est bonitas, ideo sibi appropriatur « bonitas » (2).

Tertio tandem modo intelligi potest per appropriationem illud ab Apostolo dictum, Rom. XI-36 : « Quoniam *ex* ipso, « et *per* ipsum, et *in* ipso sunt omnia » : ut scilicet ly *ex* prout designat causam efficientem, approprietur Patri ; ly *per* prout designat formam per quam agens agit, puta artem vel ideam,

(1) S. Thom. 2-2, Q. 145, a. 2.
(2) S. Thom. in I, D. 34, q. 2.

approprietur Filio; ly *in*, prout designat causam finalem, seu primam illam bonitatem quae res omnes continet et gubernat et reducit ad se, approprietur Spiritui Sancto.

Si quis autem recte consideret, videbit omnes has appropriationes ad idem facile reduci. Quidquid enim appropriatur Patri, principii rationem semper importat; quidquid Filio, ad operationem intellectualem semper refertur; quidquid Spiritui Sancto, ad operationem voluntatis. Et haec sunt tria appropriata secundum quae in omni creatura dicitur inveniri vestigium Trinitatis, iuxta illud Sap. XI-21: « Omnia in men« sura, et numero, et pondere disposuisti ». Nam *mensura* significat certam limitationem in creatura, qua ostendit se non esse subsistentem actum essendi, sed dependere ab aliquo extrinseco principio efficiente, et sic demonstrat appropriatum Patris, ex quo sunt omnia. *Numerus* dicit speciem quae est veluti proprius uniuscuiusque situs in ea entium scala, cuius gradus se habent ut series numerorum, et sic demonstratur forma exemplaris quae est appropriata Filio, per quem sunt omnia. Denique *pondus* nihil aliud est quam ordo et inclinatio ad finem in quo unumquodque pauset et requiescat, et sic demonstratur amor artificis omnia ultimo ordinantis ad bonum quod est ipsemet. Huiusmodi autem amor et finis est appropriatum Spiritus Sancti, in quo sunt omnia. Unde vides non repraesentari per haec tria ipsam veluti formam Trinitatis in proprietatibus personarum, quia talis repraesentatio non pertinet ad vestigium (1), cuius est demonstrare motum

(1) Sola creatura intellectualis, in quantum intellectualis est, praeter similitudinem *vestigii*, habet etiam similitudinem *imaginis* respectu Dei, secundum quod Deus unus est in essentia, et etiam trinus in personis. Ratio est quia imitatur Deum in gradu intellectivo qui consideratur ut gradus Dei quodammodo specificus; insuper in hoc ipso gradu, habet processiones verbi et amoris similes processionibus aeternis. « Quantum ad si« militudinem divinae naturae pertinet, inquit S. Thom. 1, quaest. 93, « a. 6, creaturae rationales videntur quodammodo ad repraesentationem « speciei pertingere, in quantum imitantur Deum, non solum in hoc quod « est et vivit, sed etiam in hoc quod intelligit. Aliae vero creaturae non « intelligunt, sed apparet in eis quoddam vestigium intellectus produ« centis, si earum dispositio consideretur. Similiter, cum increata Tri« nitas distinguatur secundum processionem Verbi a dicente, et Amoris « ab utroque, in creatura rationali in qua invenitur processio verbi se-

alicuius transeuntis, non autem sistere sub oculis speciem ipsius. Neque etiam ostenditur Trinitatis causalitas, secundum relationes personarum constitutivas: haec enim nulla esse potest, cum omnis causalitas attendatur secundum aliquid absolutum. Sed solum demonstratur causalitas essentiae divinae secundum tria attributa quae specialem cum personalibus proprietatibus convenientiam habent. Et sic, *revelatione supposita*, ex consideratione mensurae et numeri et ponderis, sive modi et speciei et ordinis in quibus cuncta disposita conspicimus, assurgere possumus ad contemplationem principii unius in substantia, et trini in personis : eo fere modo quo vestigium animalis in terra invenientes, in eius cognitionem devenimus, si tamen aliunde nobis notum sit animal, et forma, et structura ipsius. Unde a primo ad ultimum, creatura mundi ostendit creatricem Trinitatem, eodem sensu quo « processio- « nes personarum sunt rationes productionis creaturarum, *in « quantum includunt essentialia attributa, quae sunt scientia et « voluntas* » (1).

## Quaest. XL.

# DE PERSONIS IN COMPARATIONE AD RELATIONES SIVE PROPRIETATES.

Titulus huius quaestionis apprime ponderandus est. Cum enim in omni consideratione comparativa oporteat extrema inter se aliqua saltem ratione differre, videri posset inepta comparatio personarum ad relationes, quandoquidem persona in divinis significat in recto relationem, et pro tanto invenitur tum re tum ratione cum ea omnino idem.

Verum meminisse oportet quod, ut superius dictum est, persona in divinis « relationem significat, non ut relationem,

« cundum intellectum, et processio amoris secundum voluntatem, potest « dici imago Trinitatis increatae per quamdam repraesentationem speciei ». Nihilominus, ante revelationem ignotum nobis est utrum processiones istae se teneant solum ex parte defectus quo creatura deficit a summo exemplari, an etiam ex parte illius positivi in quo mens repraesentat Deum. Et ideo, ut dictum est supra, nulla hinc habetur via ad cognitionem Trinitatis per naturale lumen rationis.

(1) S. Thom. 1, quaest. 45, a. 6, in corp.

« sed ut relativum, id est, ut significatur hoc nomine *Pater*, « non ut significatur hoc nomine *paternitas ;* sic enim relatio « significata includitur oblique in significatione personae di- « vinae, quae nihil aliud est quam *distinctum relatione subsi-* « *stens* in essentia divina » (1). E converso, proprietas personalis significat relationem ut relationem, non ut relativum, id est, ut significatur hoc nomine *paternitas,* non ut significatur hoc nomine *Pater*.

Hinc vigilanti verbo usus est S. Thomas in huius quaestionis titulo, cum dixit: « De personis in comparatione *ad* « *relationes sive proprietates* », ut per hoc indicaret comparationem non esse ad relationes in quantum significantur ut subsistentes, sed in quantum significantur ut formae. Hoc enim modo, inter relationes et personas quaedam distinctio rationis invenitur. « Differunt ratione, inquit S. Doctor in I, D. 33, « q. 1, a. 2, sicut et de proprietatibus et de essentia dictum « est. Sed in hoc differt, quod ratio proprietatis et essentiae « differt *sicut ratio diversorum generum* (substantiae et relatio- « nis); sed ratio proprietatis et personae differt *sicut ratio ab-* « *stracti et concreti in eodem genere* (relationis) *acceptorum* ». Ad cuius evidentiam considerandum est, realiter differre in creaturis *quod* et *quo;* differt quantitas et quantum, qualitas et quale, relatio et relatum, distinguens et distinctum. Cum enim dico relatum, significo aliquod subsistens prout relatione affectum, et cum dico relationem, significo solam formam accidentalem afficientem subiectum, et sic de aliis. In Deo autem non est ita, quia in eo semper idem est *quod* et *quo:* puta, esse et ens, sapientia et sapiens, intelligentia et intelligens, relatio et relatum. Idem est, inquam, *tum re tum etiam ratione, si adaequate divinum attributum consideres*, quia in conceptu cuiuscumque divini qua divinum est, invenitur negatio sustentationis in alio quocumque, ac per hoc, subsistentiae nota. Verum, quia divini attributi eminentia verificat utramque rationem apud nos distinctam, scilicet rationem formae et subsistentis habentis formam: ideo divinum illud *conceptu quidem adaequato* accipimus secundum quod respondet subiecto forma informato, *conceptu vero inadaequato,* secundum quod respondet soli formae. Et haec distinctio rationis est, quam

(1) Thom. de Pot. q. 9, a. 4, in corp.

vocat S. Thomas, non tamquam diversorum generum, sed tamquam abstracti et concreti in eodem genere acceptorum. Sic igitur, relationem divinam adaequate significamus nomine concreto, ut quod est relatum et distinctum; inadaequate vero, nomine abstracto, ut quo relatum refertur, et distinctum distinguitur (1). Et quatenus est ipsum distinctum, sic dicitur *persona*. Quatenus est forma distinguens, sic dicitur *proprietas*. Non ergo inepte in praesenti quaestione comparantur personae ad relationes sive proprietates.

Porro proprietates de quibus *principaliter* est sermo, illae sunt quae dicuntur stricto sensu *personales*, videlicet paternitas, filiatio, et processio; nam communis spiratio nec est (rigorose loquendo) proprietas, nec tam personalis quam personarum dici debet. Animadvertendum autem, praefatas proprietates personales quodammodo respondere in supposito divino principiis individualibus humanarum personarum, eodem pacto quo divina essentia in abstracto significata, respondet naturae specificae earumdem. Unde S. Thomas infra, Quaest. 41, a. 5: « Paternitas est proprietas personalis, *habens se ad per-* « *sonam Patris ut forma individualis ad aliquod individuum* « *creatum* ». Et iterum de Pot. Quaest. 9, a. 6 in corp.: « Cum « proprietates facientes esse distinctum et incommunicabile « in divinis, sint plures, oportet quod nomen personae plu- « raliter praedicetur, sicut etiam in humanis pluraliter prae- « dicatur nomen personae, propter pluralitatem principiorum « individuantium » (2).

(1) Haec distinctio non convertitur cum distinctione inter *esse ad* et *esse in*. Sive enim consideres relationem divinam secundum quod est forma individuans, sive secundum quod est ipsum subsistens individuum, semper consideras illam ut realem, imo ut substantialem, quia nihil accidentale potest individuare hypostasim; adeoque in utroque distinctionis membro semper includitur *esse in*. Verum in relatione significata per modum formae individuantis, *esse in* seu identitas cum substantia accipitur ut conferens relationi realitatem substantialem qua possit esse hypostasis constitutiva. In relatione autem concrete significata, *esse in* accipitur ut conferens relationi, non modo realitatem substantialem, sed etiam subsistentiam in se, ut sit ipsa hypostasis constituta, et non tantum forma eius constitutiva.

(2) Notandum quod principia individualia in creatis non dicuntur illa accidentia quibus nos in cognitionem individuorum devenimus, puta figu-

Verum ex dictis iam luculenter apparet, esse inter proprietates personales in divinis et principia individualia in humanis insignem differentiam, ex qua provenit ut natura sit in omnibus personis divinis una et communis secundum rem, dum apud nos non potest esse communis nisi secundum rationem tantum. Etenim natura in humanis non est capax actus essendi nisi in quantum *contrahitur* per principium individuans, nam *esse* non est naturae specificae, sed tantum individui secundum ipsam. Si autem natura nequit exsistere nisi *ut contracta* per hoc vel illud individuale principium, profecto oportet ipsam numero multiplicari secundum numerum individuorum, et tot dari humanitates distinctas quot sunt individualitates. Et ad eamdem conclusionem devenies, si modo consideres quod principia individuantia apud nos ponunt de formali designationem principiorum essentialium, circa quae exercent suum munus individuandi et distinguendi. Quippe, *hae* carnes, et *haec* ossa, et *haec* anima ordinem transcendentalem habens ad *hoc* corpus, sunt principia individuantia hominis. Iterum igitur consequens est ut ipsa natura numero plurificetur secundum pluralitatem individualitatum. Neutrum autem horum invenitur in divinis.

Nam *primo*, natura divina habet subsistere, praecisione facta

ram, colorem, staturam, indolem, et alia huiusmodi. Ista enim non sunt notae individuantes, nisi in quantum notificant nobis ignotam differentiam individuantem quae profecto aliquid substantiale est, utpote constituens individuum in genere substantiae. Unde dicitur supra, Quaest. 29, a. 4 in corp., quod « sicut anima, et caro, et os sunt de ratione hominis, « ita haec anima, et haec caro, et hoc os sunt de ratione huius hominis; « et ideo hypostasis et persona addunt supra rationem essentiae principia « individualia » : quae quidem individualia principia nomine substantivo abstracto significata, vocantur individualitas, puta socrateitas in Socrate, et bucephaleitas in Bucephalo. Quapropter toto coelo aberraret qui putaret sumi nunc proprietates personales in divinis, prout respondentes iis quae in creaturis ab individualitate fluunt, eamque solum manifestant: vel considerari paternitatem divinam secundum proportionem ad paternitatem accidentalem quae est apud nos. Utrumque enim est apprime falsum. Sed proprietas personalis accipitur pro forma individuante, secundum quod socrateitas se habet ad Socratem, sicut in divinis paternitas se habet ad personam Patris, et filiatio ad personam Filii, et processio ad personam Spiritus Sancti.

a quibuslibet proprietatibus personalibus. « In divinis proprie- « tates personales non sunt principium subsistendi divinae « essentiae; ipsa enim divina essentia est secundum se sub- « sistens. Sed e converso, proprietates personales habent quod « subsistant ab essentia » (1). Dum igitur in humanis natura accipit esse in individuo suo, et in diversis individuis est secundum diversum esse, ac per hoc, nequaquam esse potest in pluribus numero una: « e contra, essentia divina non mul- « tiplicatur secundum numerum ex pluralitate suorum suppo- « sitorum (sive individuorum), nam ex eo aliquid secundum « numerum multiplicatur, ex quo subsistentiam habet » (2). Praeterea *secundo*, proprietates personales de suo formali non ponunt aliquid designans essentiam, quasi addentes supra rationem essentiae distinctam rationem *huius* individuae essentiae. Nam Deus per hoc ipsum est hic Deus, per quod est Deus, ut dicitur supra, Quaest. 2, ubi de Dei unitate. Unde ponunt solum *ad alterum*. Et quia ista *ad alterum* ita sunt extra essentiae rationem, ut tamen eidem essentiae minime inhaereant instar accidentium in subiecto: sequitur quod relativa individuatio nullatenus afficit essentiam sub ratione essentiae. Individuatio igitur non est nisi in relationibus, quae ut reales relationes, realiter distinguunt atque individuant; ut reales vero, non quomodocumque, sed determinate tamquam subsistentes, sunt ipsamet distincta sive individua. Et sic iterum non oportet ut pro numero individuorum natura absoluta multiplicetur. « Quia manet ibi verus respectus « pertinens ad naturam relationis quae non pertinet ad ra- « tionem essentiae, ex illo respectu relatio potest distinguere, « quamvis essentia non distinguatur, de cuius intellectu non « est iste respectus oppositionem habens, et per consequens, « distinctionem causans » (3).

His igitur praemissis, oportet ad singulorum explicationem descendere, et primo quidem exponere quo modo se habeat proprietas ad personam, tam secundum rem, quam secundum intellectum. Hinc:

(1) S. Thom. de Pot. q. 9, a. 5, ad 13um.
(2) S. Thom. ibid.
(3) Cf. S. Thom. in I, D. 33, q. 1, a. 1.

## Thesis XXXV.

(Art. 1).

**Proprietates personales, videlicet paternitas, filiatio, et processio, sunt cum personis re omnino idem. Significantur autem ut formae individuales constituentes personas, pro quanto persona dicit *distinctum incommunicabile* subsistens in aliqua communi natura.**

Ratio primae partis est omnino eadem cum ea quae fuit in praecedenti quaestione assignata, quantum ad realem identitatem personae et essentiae. Esset enim evidens compositio in Deo, si personae proprietas a persona ipsa realiter distingueretur. Praeterea, relatio divina eo est realis quo subsistens; relatio autem subsistens qua talis, est formaliter ipsa persona divina; oportet igitur ut relatio, quantumvis in abstracto significata, sit re idem cum persona.

Ratio vero secundae partis dependet ex nostro modo concipiendi qui a rebus humanis semper desumitur, iuxta praemissa in huius quaestionis praeambula declaratione. Forma enim constituens se habet ad constitutum, sicut abstractum *quo est*, ad concretum *quod est,* puta personalitas ad personam. Cum igitur persona alicuius communis naturae directe et immediate significet aliquem distinctum subsistentem in hac communi natura: *id quo* est hoc distinctum, sive ipse incommunicabilis modus habendi exsistentiam secundum eamdem naturam, personalitas dicitur, vel personae constitutivum. Hoc autem in divinis est incommunicabilis relatio in abstracto significata, quae ut talis nomen habet *proprietatis personalis*. Bene ergo proprietates personales significantur ut formae personas constituentes, tametsi in Deo idem sit *quod* et *quo*, distinguens et distinctum, ut supra fuit dictum.

Et sic etiam confirmatur doctrina Quaestionis 29 circa legitimitatem praedicationis nominis *personae* in plurali, quantum est ex propria et nativa vi vocis. Ad hoc enim ut aliquod nomen substantivum possit praedicari in plurali, oportet ut forma quae *in recto* importatur per nomen, vere plurificetur. Nunc autem forma quae *in recto* importatur per nomen personalitatis in natura pluribus communi, est principium distin-

ctionis. Et ideo, cum tres deos dicere catholica religione prohibeamur, vere dicimus tres personas propter tres personales proprietates, personarum constitutivas (1).

(1) Nota quod relatio in abstracto significata non dicitur personalitas, nisi in quantum est quidam *incommunicabilis modus habendi subsistentiam,* sive substantialem exsistentiam in natura divina. Cum enim persona sit **distinctum subsistens,** semper in ratione personalitatis importatur, tam principium distinctionis, quam principium subsistendi, hoc est, exsistendi in se. Nunc autem, si sermo sit de potestate vocis in ordine ad praedicationem quae secundum logicae regulas exigatur, sic interest quid ponas *in recto*, quid vero *in obliquo:* an id quod est principium distinctionis, an vero id quod est principium subsistendi. Et hic quadam discretione opus est, nam duobus modis accipi potest suppositum. — Primo, **ut contradistinctum a natura communi praecise in quantum communis est.** Et tunc forma quam in recto importat personalitatis nomen, illa est quae explicat distinctionem, (puta in divinis relatio personalis in quantum huiusmodi), eo quod in quacumque natura communi, persona significat id quod est distinctum in natura illa, ait S. Thomas supra, Quaest. 29, a. 1. Adeoque, cum exponitur ratio et potestas nominis, dicendum est quod personalitas divina est *modus relativus incommunicabitis habendi subsistentiam*, non vero vice versa, *subsistentia incommunicabili modo relativo habita*, tametsi haec duo secundum rem convertantur. Et propter hoc dicimus tres personalitates, quia etsi non sint in divinis tres substantiales exsistentiae incommunicabili modo habitae, sunt tamen tres modi relativi incommunicabiles habendi unam eamdemque substantialem exsistentiam. — Alio modo sumi potest suppositum, **ut contradistinctum a natura, non praecise qua communis est, sed qua natura est simpliciter, seu id in quo subsistit suppositum,** et tunc e converso, subsistentia importatur in recto, incommunicabilitas vero sive distinctio, nonnisi in obliquo. Hoc modo sumitur in materia de incarnatione, cum exponitur unio humanae naturae ad personam Verbi. Unde ibi personalitas exponi debet: *substantialis exsistentia incommunicabili modo habita*, potius quam: *incommunicabilis modus habendi substantialem exsistentiam.* Quippe, cum accipitur suppositum ut cui extranea natura secundum subsistentiam unitur, oportet in recto ponere id quod est principium subsistendi, et hoc non est relatio prout ex propriis ponit tantum distinctionem et incommunicabilitatem.

## COROLLARIUM

(Art. 1, ad 1um).

**Proprietas non personalis, seu communis spiratio, est re idem cum persona Patris et persona Filii, non quidem ea ratione identitatis qua in Deo constituens idem est cum constituto, sed illa alia qua in Ipso non differt id quod attribuitur ab eo cui attribuitur.**

Sensus est quod communis spiratio non inhaeret personae Patris et personae Filii per modum accidentis; sed sicut identificantur, natura quidem absoluta cum suppositis tribus, et relationes personales respective cum singulis, ita ipsa communis spiratio cum duobus. Verum, circa communem spirationem aliquid speciale considerandum occurrit quantum ad modum intelligendi. Divinitate enim intelliguntur personae constitui Deus; proprietate item personali intelligitur unaquaeque constitui hypostasis incommunicabilis. Sed communis spiratio nec constituit Deum, quia relatio est, nec constituit hypostasim, quia communis est: tametsi, qua communis Patri et Filio, in causa sit cur possit esse tertia persona, duabus primis relative opposita, ut dictum est ubi de processione Spiritus Sancti. Itaque, ipsa non est in personis iuxta rationem intelligendi sicut forma constituens, sed magis sicut attributum in suppositis iam constitutis. Et hoc attributum propter divinam simplicitatem debet esse re idem cum iis quibus attribuitur, sicut etiam constituens in divinis debet esse re idem cum constituto.

## Thesis XXXVI.

(Art. 2-4).

**Licet in divinis origines et relationes sint ratione etiam simpliciter idem, nec differant nisi secundum quid: attento tamen modo significandi, dicendum est personas constitui et distingui relationibus, non autem originibus. Nec obstat quod in Patre origo activa praesupponat secundum intellectum personam constitutam, et rursus praesupponatur ad paternitatis relationem qua relatio est, quominus asseratur persona generans paternitate potius quam alia quacumque ratione constitui.**

Praecedens articulus erat de re simul et de modo intelligendi. De re quidem, quatenus ponebat proprietates distin-

guere personas, et esse simul ipsas personas distinctas, essentia manente penitus indivisa. De modo vero intelligendi, quatenus adstruebat easdem proprietates significari ut formas constituentes, desumpta scilicet analogia ex rebus sensibilibus in quibus omnis determinatio, vel formaliter vel causaliter habetur per receptionem formae in subiecto.

Nunc autem quaestio proposita non est ullo modo de re, sed tota de modo intelligendi et loquendi. Refutantur enim ii qui dixerunt *origines* potius quam *relationes* debere assignari ut distinguentes et constituentes divina supposita. Atqui notum est, originem et relationem in divinis ad idem veluti divinum praedicamentum pertinere (1), et non differre nisi quoad explicationem conceptuum et rationem significandi, ut expresse dicitur in quaestione sequenti. Quare conclusio S. Thomae, (hic art. 2 in corp.), est: « Melius dicitur quod « personae seu hypostases distinguantur relationibus quam « per originem. Licet enim *distinguantur utroque modo,* tamen « prius et principalius per relationes *secundum modum intel-* « *ligendi* ».

Porro, ratio qua moti sunt illi qui posuerunt divinas hypostases distingui et constitui per originem, fuit quia, ut habetur de Pot. Quaest. 8, art. 3, « nihil quod dicitur abso- « lute de Deo potest intelligi ut distinctivum et constitutivum « hypostasis, cum ea quae absolute dicuntur de Deo signi- « ficentur per modum essentiae. Oportet ergo ponere distin- « ctivum et constitutivum hypostasis in divinis, id quod primo « invenitur non de pluribus dici, sed uni soli convenire. Talia « autem sunt duo, relatio et origo..., generatio et paternitas, « sive nativitas et filiatio: quae licet in Deo idem sint se- « cundum rem (2), differunt tamen modo significandi. Primum « autem horum est origo, secundum intellectum; nam relatio « ad originem sequi videtur. Et ideo ponit haec opinio, quod « hypostases in divinis constituantur et distinguantur origine, « secundum quod significatur cum dicitur, *qui est ab alio*, et « *a quo alius;* et quod relationes paternitatis et filiationis se- « cundum intellectum consequantur ad constitutionem et di-

(1) Cf. August. de Trin. l. 5, c. 7.

(2) Id est, secundum praedicamentum relativum; neutrum enim absolute dicitur, ut ex praemissis constat.

« stinctionem personarum, et quod per eas distinctio et con- « stitutio hypostasum (solum) ostendatur. Ex hoc enim quod « dicitur Pater, ostenditur quod sit a quo alius; per hoc vero « quod dicitur Filius, ostenditur quod sit ab alio ». Hinc demum, huius opinionis consequentia est, quod debuissent propriissima nomina personarum desumi, non ex relationibus, sed ex originibus, ita ut *Genitoris* et *Geniti* appellatione constarent, potius quam illa alia *Patris* et *Filii* qua Scriptura utitur. Et in hoc sane est inconveniens. Nominum enim Patris et Filii tanta est proprietas, ut dubitent moralistae an valeret baptismus collatus sub hac forma: Ego te baptizo in nomine Genitoris et Geniti et procedentis ab utroque.

Praedictae autem opinionis improbabilitas ostenditur ex duobus. *Primo* quidem, quia oportet formam distinguentem seu principium individuans significari ut ipsi personae intrinsecum. Atqui origo non significatur ut quid intrinsecum sive originanti sive originato, sed magis ut via quaedam a re ad rem. Concipimus enim origines divinas per modum earum quae sunt cum motu, et pro tanto ponunt aliquid transiens ab originante, cui respondet fieri originati nondum in facto esse exsistentis. *Secundo*, quia forma distinguens divinum suppositum est constitutiva ipsius distincti subsistentis; non enim supervenit alicui communi quod dividatur, cum essentia remaneat penitus indivisa. Atqui iterum, contra modum significandi originis est, quod ipsamet dicatur constituere distinctum suppositum: active enim sumpta significatur ut actio suppositi iam constituti, et passive accepta, ut medium ad suppositi procedentis constitutionem. Restat igitur dicendum, personas divinas distingui et constitui relationibus, quia relationes significantur ut intrinsecae rebus relatis, et praeterea, a ratione constitutivi respectu hypostasis ex nota sui generis non excluduntur, prout ex praemissis in secunda parte huius tractatus sufficienter patet.

Neque in hoc specialis occurrit difficultas quoad personas procedentes, in quibus personales relationes sunt relationes originis passivae, *filiatio* nimirum et *processio*. Cum enim origo passiva significetur per modum cuiusdam fieri, fieri autem non praesupponat terminum constitutum, sed magis sit via ad eius constitutionem, optime intelligitur personas

procedentes constitui per id quod secundum intellectum consequitur originem, scilicet per ipsas originis relationes.

Sed est difficultas quoad personam ingenitam, eo quod relatio quae assignatur ut eius constitutivum, non potest esse aliud quam relatio originis activae, id est *paternitas*. Porro, relatio paternitatis secundum modum intelligendi praesupponit actum generandi, et rursus actus generandi praesupponit suppositum generans iam constitutum. Si autem constitutivum primae personae praesupponitur ad paternitatem, consequens est ut non possit esse paternitas ipsa. Et quia omnium hypostasum eiusdem naturae eadem esse debet constitutionis et distinctionis ratio, male assignantur relationes ut constitutiva personarum.

Haec difficultas reputatur a quibusdam valde gravis, et quasi insolubilis. Et forte talis est in sententia eorum qui ponunt actus notionales, (puta generationem), esse formaliter aliud a relatione ipsa. Sed profecto in sententia S. Thomae difficultas nullatenus est de re, sed ad summum, *de modo ordinandi conceptus inadaequatos quos formamus de una simplicissima proprietate personali Patris,* ut non fiat circulus in explicatione eorumdem, sed potius ordinate intelligatur divina paternitas, tum in quantum est constitutiva personae, tum in quantum est notionalis actus personae constitutae, tum demum in quantum est relatio.

Dico ergo quod de ratione hypostasis sunt duo. Primum est quod sit subsistens et in se individua; alterum est quod sit distincta ab aliis hypostasibus eiusdem naturae. Hoc tamen secundum non est de ratione personae nisi ex hypothesi. Si enim contingat non esse in eadem natura alias hypostases, nihilominus hypostasis erit, ex hoc solo quod sit subsistens et incommunicabilis. Et propter eamdem rationem, si aliqua natura detur in qua hypostases multiplicari non possunt nisi per processionem ab una hypostasi innascibili: profecto in signo rationis antecedente generationem, non oportebit intelligere personam ingenitam, actu, sed solum potentia, ab aliis hypostasibus distinctam.

His autem praemissis, animadverte quod divina paternitas dupliciter considerari potest. Uno quidem modo, sub conceptu alicuius quod est re idem cum essentia, et non potest esse commune in divinis: et sic facit subsistentem incommunica-

bilem, atque intelligitur ut constituens hypostasim Patris. Alio modo, in quantum est relatio paternitatis reduplicative, seu realis respectus ad suum oppositum: et sic facit in signo rationis consequente generationem, personam Patris actu distinctam a Filio. Primo igitur modo praeintelligitur paternitas generationi, et dici debet quod Pater, quia Pater est, generat. Alio autem modo consequitur generationem secundum inadaequatum conceptum, et dici debet quod Pater, quia generat, est Pater. Verum secundum rem, eadem simplex relatio, et constituit hypostasim Patris, et est Filii generatio, et dicit respectum quo Pater Filio opponitur, et ab eo distinguitur.

Recte S. Thomas, de Pot. Quaest. 10, a. 3: « Intelligimus « ipsam relationem ut constitutivam personae; quod quidem « non habet in quantum est relatio: quod ex hoc patet, quia « relationes in rebus humanis non constituunt personas, cum « relationes sint accidentia. Sed habet hoc relatio in divinis, « quod personam constituat, in quantum est *divina relatio;* « ex hoc enim habet quod sit idem cum divina essentia, cum « in Deo nullum accidens esse possit; relatio enim, quia se- « cundum rem est ipsa natura divina, hypostasim divinam « constituere potest. Est ergo alius modus intelligendi quo « intelligitur relatio *ut constitutiva divinae personae*, et alius « quo intelligitur relatio *ut relatio est*. Unde nihil prohibet « quod quantum ad unum modum intelligendi, relatio prae- « supponat processionem; quantum vero ad alium, sit e con- « verso. Sic ergo dicendum est quod si consideretur ut re- « latio est, praesupponit processionis intellectum. Si autem « consideretur *ut est constitutiva personae a qua est processio,* « *est prior secundum intellectum quam processio,* sicut pater- « nitas in quantum est constitutiva personae Patris, est prior « secundum intellectum quam generatio. Relatio autem quae « est *constitutiva personae procedentis*, *etiam in quantum est* « *constitutiva personae*, *est posterior secundum intellectum quam* « *processio*, sicut filiatio quam nativitas; et hoc ideo est, quia « persona procedens intelligitur ut terminus processionis ».

QUAEST. XLI.

## DE PERSONIS IN COMPARATIONE AD ACTUS NOTIONALES

De originibus in quaestione praecedenti actum est negative. Omnia enim dicta huc tantum spectabant, ut removerentur ipsae origines a ratione constitutivi divinae hypostasis, secundum modum intelligendi. Nunc ergo specialis de eis instituitur disputatio, quantum ad positivam habitudinem quam dicunt ad personas.

Verum, ut saepe inculcatum est, origines et relationes ad idem divinum praedicamentum pertinent. Unde S. Thomas art. 1 huius quaestionis, affert auctoritatem Magistri dicentis quod *generatio et nativitas aliis nominibus dicuntur paternitas et filiatio*. Tum ipsemet in responsionibus ad 1um et 2um, expresse tradit conformiter ad doctrinam Augustini in l. 5 de Trin., generationem et nativitatem in Deo nullatenus dici secundum absolutum, sed secundum relationem, tametsi necessarium fuerit seorsum significare habitudines personarum per modum actionis et passionis, seorsum vero per modum relationis. Quod attendens Capreolus in I, Dist. 5, q. 1, dicit: « Ibi (in divinis), *productio non est aliud quam relatio,* nec « differunt nisi secundum modum intelligendi ». Additur etiam ad huius rei confirmationem argumentum convincens. Nam productio sive actio praedicamentalis (puta generatio viventium), est motio in agente, ut *a qua* est motus et transmutatio in patiente; et similiter passio (puta nativitas), transmutatio ut *quae ab agente,* hoc est a movente, in patiente recipitur. Subtracto autem motu et causalitate et influxu in effectum, quae omnia in originibus aeternis profecto esse non possunt, nihil restat praeter reciprocum ordinem *ab*. Qui quidem ordo, quando in absoluta entitate actionis et passionis est involutus, pertinet ad relationem transcendentaliter dictam. Si autem solvatur ab omni eo quod imperfectionis ac dependentiae est, non potest esse aliud quam purum *ad aliquid*, ponens subsistentem respectum *a quo correlativus*, et respectum oppositum *qui a correlativo*. Itaque praesens quaestio nihil addit supra praecedentem, praeter comparationem personarum ad

relationes originis, secundum quod relationes eo speciali modo significantur, sub quo denominationem obtinent **actuum notionalium.** Sicut enim relatio significata in abstracto *per modum formae permanentis* dicitur notio vel *proprietas notionalis*, in quantum innotescere faciens personam qua constitutam in actu distincto: ita eadem relatio significata *per modum productionis tam passivae quam activae,* dicitur *actus notionalis,* utpote notificans rationem originis super quam nostro modo intelligendi, relatio distinguens fundari concipitur (1).

Ex his intelliges cur S. Thomas de actibus notionalibus disserere incipiens, quaerat utrum actus notionales *sint attribuendi* personis: eadem scilicet loquendi forma, qua superius dixerat: « Utrum *sint ponendae* notiones in divinis » (2). Sed ubi de processionibus personarum et de relationibus earumdem agebatur, dixerat: « Utrum processio *sit* in divinis » (3), et iterum: « Utrum in Deo *sint* aliquae relationes reales » (4). Et recte quidem dicitur processio sive origo *esse* in divinis, nam in Deo independenter ab omni consideratione intellectus, unus est ut a quo alter, et alter ut qui ab alio. Recte etiam idem de relationibus affirmatur, quia iterum in Deo independenter a mente nostra, unus est ad alterum, et vice versa. At vero notiones *sub formalitate notionum* in Deo non sunt, quia proprietas vel actus notionalis in quantum huiusmodi, includit praeter id quod in Deo vere est, modos significandi dependentes a conditione intellectus nostri, in ordine ad notificandum humanae menti divinas personas et earum habitudines ad invicem. Et haec ratio est propter quam dicitur actus notionalis *attribui* Deo, potius quam *esse* in eo. Nam licet materialiter in Deo sit, tamen secundum formam notionalitatis, quae est quoddam ens rationis, non est in eo, ut ex dictis constat.

Itaque personae divinae se habent ad actus notionales sicut ad ea per quae sibi attributa, ordo originis convenienter nobis manifestatur. Caeterum praesens quaestio duabus prin-

(1) Vide supra, Quaest. 28, Proleg. § 2.
(2) Quaest. 32, a. 1.
(3) Quaest. 27, a. 1.
(4) Quaest. 28, a. 1.

cipalibus propositionibus absolvitur, quarum prima de ipsismet actibus notionalibus est, altera vero de potentia respectu eorumdem.

## Thesis XXXVII.

(Art. 1-3).

**Ad notificandum convenienter ordinem originis in divinis personis, necessarium fuit attribuere illis actus notionales: qui actus sunt formaliter ipsissimae personarum relationes, sed differunt quoad modum significandi.**

Ratio primae assertionis est, quia necesse fuit significare origines in divinis eo modo quo *nobis* omnis origo innotescit. Origo autem non innotescit per ipsum suppositum originans, nec per proprietatem aut relationem in eo permanentem, sed per actionem eius productivam, cui respondet fieri hypostasis procedentis. Ergo, etsi in divinis origines re non differant a personis quae originant et procedunt, imo vero nihil omnino ponant praeter proprietates relativas, debuerunt tamen per modum actuum significari, puta per nomina verbalia tam activa quam passiva: *gignere* et *gigni*, *spirare* et *spirari, dare* et *accipere,* et alia eiusmodi. Unde Scriptura dicit Psalm. II-7: « Dominus dixit ad me, Filius meus es tu, ego hodie *genui* « te ». Et Ioan. X-29: « Pater meus quod *dedit* mihi (1), maius « omnibus est ». Et iterum, Ioan. V-20: « Pater diligit Fi- « lium, et omnia *demonstrat* ei (2) quae ipse facit ». Et rursus, Ioan. XVI, 13-14: « Quaecumque *audiet,* loquetur.... quia de « meo *accipiet* » (3).

Ratio etiam secundae assertionis facilis est, cum non sint nisi duo praedicamenta in divinis, et quidquid secundum substantiam non dicitur, secundum relationem dici necesse sit. Constat autem actus personales non dici secundum substan-

(1) Quod dedit mihi, id est, natura divina.

(2) Haec demonstratio nihil aliud importat quam communicationem naturae per modum processionis intelligibilis.

(3) Similiter auditio sive receptio in Spiritu Sancto est relatio procedentis a Patre Filioque, secundum quam ipse Spiritus Sanctus distincte subsistit in natura divina.

tiam, alias essent communes. Et confirmatur auctoritate Augustini l. 15 de Trin. n. 5: « Propter eos quibus ideo videtur « non eamdem Patris et Filii esse substantiam, quia omne « quod de Deo dicitur, secundum substantiam dici putant, « et propterea *gignere* et *gigni*, quoniam diversa sunt, con« tendunt substantias esse diversas, demonstratur non omne « quod de Deo dicitur, secundum substantiam dici, *sed dici « etiam relative* ». Atqui gignere et gigni profecto actus notionales sunt; hos autem affirmat Augustinus dici relative. Ergo non sunt formaliter operationes vel actiones, quia operatio vel actio, utpote ponens rem absolutam, de Deo utique dicitur secundum substantiam.

Aliud argumentum, illudque, ut videtur, omnino ineluctabile, est quia actio vel operatio dicit de formali exercitium virtutis et potentiae activae. Si ergo divina generatio esset formaliter operatio, virtus activa generantis sese exerceret circa generatum, et ei influeret esse. Unde genitus esset evidentissime aliquid factum, contra id quod dicimus in symbolo: *Genitum, non factum*. Quapropter dicendum omnino est, communicationem naturae ad intra nihil aliud ponere quam ordinem unius relativi subsistentis ad correlativum consubstantialem. Et ordo quidem dicens *a quo correlativus*, est communicatio active sumpta, quae per verba activa grammaticaliter exprimitur; ordo vero oppositus *a correlativo*, est communicatio passive accepta, quae per verba passiva grammaticaliter etiam enuntiatur. Unde, sicut iam ab initio praemonuimus, Patrem dare naturam Filio, Filium accipere naturam a Patre, Spiritum Sanctum accipere vel audire ab utroque, hoc unum importat secundum rei veritatem: esse nimirum unam summam rem absolutam, quae cum sit numerice communis tribus relativis suppositis, est in uno cum relatione principii ingeniti, in altero cum relatione procedentis ab ingenito, in tertio demum cum relatione procedentis a genito simul et ingenito.

Distinguere igitur oportet in *actu notionali* rem significatam a modo significandi, et quia modus significandi est ipsa forma *notionalitatis*, recte dictum est supra, actum notionalem non esse in Deo formaliter, sed materialiter tantum.

## COROLLARIUM I.

(Art. 2).

**Dicendum est actus notionales esse naturales, non voluntarios, si voluntarium accipiatur ut divisum contra naturale (1).**

Positio ista est contra Arianos qui « volentes ad hoc de- « ducere quod Filius sit creatura, dixerunt quod Pater genuit « Filium voluntate »: non solum hoc vero sensu a Patribus nonnunquam intento, quod sicut necessario vult se esse Deum, ita etiam necessario vult se esse Patrem: sed intendendo claudere generationem Filii intra ambitum earum productionum, quarum principium est potentia exsequens liberum imperium voluntatis. Sic autem evidens est, Patrem non genuisse Filium voluntate, sed voluntate produxisse creaturam.

## COROLLARIUM II.

(Art. 3).

**Actus notionales generationis et spirationis significandi sunt ut productiones, non de nihilo, sed de substantia personae originantis.**

Ratio est quia esse de nihilo, proprium est creaturae; esse autem *de substantia originantis* importat consubstantialitatem illius qui procedit, respectu eius a quo originem ducit. « *De* « dicit consubstantialitatem et ordinem ad principium » (2). In hac igitur locutione: *Filius est de substantia Patris,* substantia significatur ut principium *quo* generationis, Pater ut principium *quod*. Porro principium *quo* potest esse commune

(1) Nota quod agens voluntarium contradistinguitur ab agente naturali, per hoc *primo*, quod agens naturale necessario agit, positis omnibus ad agendum requisitis; agens vero voluntarium, non ita. *Secundo*, agens naturale agit per formam quam immediate habet a natura, et quae est unica; agens vero voluntarium per formam rei intellectae, quae est multiplex. Unde *tertio*, agens naturale est determinatum ad unum, pro quanto non se habet ad utrumlibet, agens vero voluntarium, sicut dominus est sui actus, ita et effectus.

(2) S. Thom. in I, D. 5, q. 2, a. 1.

principianti et principiato, ut patebit in propositione sequenti: nominat enim illud in quo generans assimilat sibi genitum. Nihilominus, quantumcumque commune sit, non subit denominationem principii *quo*, nisi ut exsistens in principio *quod*, a quo genitus necessario distinguitur realiter: ac per hoc, semper importat in obliquo aliquid realiter distinctum a generato. Hinc, licet recte et catholice dicas Filium genitum *de substantia vel essentia Patris*, non tamen *de substantia vel essentia divina*. Cum enim dicitur *de essentia divina*, nihil additur respectu cuius possit salvari distinctio; secus vero cum dicitur *de essentia Patris*. Quae tamen distinctio non in eo consistit, quod essentia Patris sit distincta a Filio, vel ab essentia Filii; sed in eo quod Pater habens essentiam, distinguitur a Filio recipiente essentiam numero eamdem. « in quantum essentia Patris, Filio per generationem communicata, « in eo subsistit ».

## Thesis XXXVIII.

(Art. 4-5).

**Ex hoc quod ponuntur actus notionales in divinis, consequens fuit ut poneretur etiam potentia activa respectu huiusmodi actuum. Haec autem potentia tam in Patre quam in Spiratore, significat in recto essentiam absolutam, et in obliquo relationem.**

1. Videretur tamen dicendum, nullam debuisse in Deo assignari potentiam activam generandi vel spirandi. Quidquid enim procedit ab aliquo secundum potentiam eius activam, est factum. Sed Filius non est factus, neque etiam Spiritus Sanctus. Ergo neuter procedit secundum aliquam potentiam activam, ac per consequens, non est ponenda in Deo potentia generandi vel spirandi.

2. Praeterea, non assignatur in Deo potentia activa respectu actuum essentialium intelligendi et volendi; ergo nec respectu actuum notionalium est assignanda.

3. Praeterea, dato quod recte assignaretur, dicendum foret potentiam generandi importare *in recto* relationem, non essentiam. Nam potentia generandi non est communis, sed uni soli personae propria; quidquid autem proprium est in divinis, dicit in recto relationem.

4. Praeterea, potentia generativa se habet ut principium respectu geniti; principium autem a principiato realiter distinguitur. Si ergo potentia generativa significat naturam, sequitur divinitatem distingui a Filio, quod est haereticum.

5. Praeterea, generatio in divinis est secundum operationem intellectus; spiratio vero secundum operationem voluntatis. Non ergo essentia, sed potius intellectus in generante, et voluntas in spirante, assignanda essent ut principium *quo*, respectu actus notionalis.

**Sed in contrarium est,** quoad primam assertionis partem communis theologorum auctoritas, et quoad secundam manifesta ratio a S. Thoma proposita, art. 5 in corp., ubi dicit: « Illud « proprie dicitur potentia in quocumque agente, quo agens « agit. Omne autem producens aliquid per suam actionem, pro- « ducit sibi simile quantum ad formam qua agit. Sicut homo « genitus est similis generanti in natura humana, cuius vir- « tute pater potest generare hominem. Illud ergo est potentia « generativa in aliquo generante, in quo genitum similatur « generanti. Filius autem Dei similatur Patri gignenti, in na- « tura divina; unde natura divina in Patre est potentia ge- « nerandi in ipso ».

**Respondeo itaque dicendum,** quod de divinis loquimur secundum modum nostrum, quem noster intellectus capit ex rebus inferioribus a quibus sumit et scientiam. Atqui in rebus inferioribus, cuicumque competit productio, competit etiam potentia respectu producti, quae nihil aliud est quam forma agenti intrinseca, cuius virtute agens producit effectum, et in qua dictum effectum sibi assimilat. Ergo, generatione divina per modum productionis significata, oportet concedere etiam potentiam generandi, proportionaliter se habentem in Deo generante, sicut se habet in creatis *principium quo* generans generat simile sibi.

Hinc ulterius consequitur, potentiam sive generandi sive spirandi significare *in recto*, non relationem, sed naturam. Etenim in divinis procedens non similatur personae a qua procedit, quantum ad relationem: tum quia omnis similitudo attenditur secundum convenientiam duorum in aliquo absoluto, tum quia ibi relatio se habet ut principium individuans. Principium autem individuans nunquam esse potest id quo generans generat: alias Socrates generaret Socratem. Cum igitur per

utramque processionem ipsa natura communicetur, dicendum omnino est, naturam divinam prout in Patre, esse potentiam generandi, et prout in Spiratore, potentiam spirandi. Ad rem S. Thomas, Comp. theol. c. 63: « Persona subsistens, in qua-« cumque natura agit communicando suam naturam in virtute « suae naturae, nam forma speciei est principium generandi « simile secundum speciem. Cum igitur actus personales ad « communicationem naturae divinae pertineant, oportet quod « persona subsistens communicet naturam communem virtute « ipsius naturae. Et ex hoc potest concludi quod potentia « generativa in Patre sit ipsa natura divina; nam potentia « quodcumque agendi est principium cuius virtute aliquid « agitur ».

Verum impossibile est ut potentia generandi solam naturam sine addito significet, nam in nomine potentiae activae intelligitur ratio principii, non quidem *ut quod,* sed *ut quo.* Porro principium *quo* consideratur necessario ut in supposito habente respectum producentis ad productum, sicut in humanis potentia generandi dicit naturam, non simpliciter, sed ut in eo qui eam alteri communicat. Et similiter in divinis, potentia generandi vel spirandi significat naturam ut in supposito generante vel spirante, quod est, naturam importari *in recto*, relationem vero paternitatis aut spirationis *in obliquo.*

**Ad 1um** ergo dicendum quod potentia quae ponitur in Deo respectu actus notionalis, non est vere potentia activa, sed *solum significatur per modum potentiae activae*, pro quanto respondet ei quod in generationibus creatis activa potentia est. Sicut etiam actus notionalis non est vere actio productiva, sed *solum significatur per modum actionis productivae*, utpote respondens ei quod in creaturis vera productio est. Non ergo sequitur Filium et Spiritum Sanctum esse factos, quia non oportet « quod proprie sit ibi actio vel passio » (1).

**Ad 2um** dicendum quod omni potentiae activae, quae est ut quo agens producit, coniungitur respectus producentis ad productum. Respectus autem producentis ad productum non habetur nisi in quantum aliquid realiter procedit, vel ad intra, vel ad extra. Et ideo assignatur in Deo potentia, tum quoad actum creandi, tum quoad actum notionalem. Assignatur, in-

(1) S. Thom. de Pot. q. 2, a. 1, ad 1um.

quam, non quidem respectu actus formaliter considerati (quasi esset in Deo processio operationis), sed respectu actus terminative sumpti : ex hoc quod tam actio creandi quam actio notionalis terminum habet realiter procedentem, vel ut operatum vel per modum operati. Sed actus intelligendi et volendi nec procedit, nec terminatur ad aliquid procedens, et ideo non est simile, ut constat.

**Ad 3um** dicendum quod potentia generandi non est communis, sed propria uni personae, quantum ad id solum quod importat in obliquo; nam eadem natura quae in Patre est potentia qua potest generare, in Filio est potentia qua potest generari. « Sicut eadem essentia quae in Patre est paternitas, « in Filio est filiatio : ita eadem est potentia qua Pater generat, « et qua Filius generatur. Unde manifestum est quod quid- « quid potest Pater, potest Filius ; non tamen sequitur quod « possit generare, sed mutatur *quid* in *ad aliquid*, nam gene- « ratio significat relationem in divinis. Habet ergo Filius eam- « dem potentiam quam Pater, sed cum alia relatione : quia « Pater habet eam ut dans, et hoc significatur cum dicitur « quod potest generare; Filius autem habet eam ut accipiens, « et hoc significatur cum dicitur quod potest generari » (1). Itaque *potentia* ponit absolutum; generatio vero quae in obliquo significatur per gerundivum *generandi*, ponit relationem (2).

(1) S. Thom. 1, q. 42, a. 6 ad 1um.

(2) Hinc solvitur unum e famosis argumentis Arianorum : *Vel potuit Filius generare alium filium, vel non potuit. Si potuit, ergo generavit, quia in necessariis a posse ad actum valet illatio. Si non potuit, ergo non est aeque potens ac Pater, et ideo inferioris naturae, non ei consubstantialis.*

Nam in primis, si per hoc quod dicitur, *potuit, non potuit*, significaretur vera potentia activa respectu divinae generationis, tunc negandum esset suppositum, ut ex dictis constat. Si autem per *potuit, non potuit*, significatur solum id quod in Deo respondet potentiae activae in generationibus nostris, scilicet naturae in qua generans genitum sibi assimilat : sic, eadem numero natura est, in qua similem sibi filium Pater generat, et similis Patri Filius generatur. Unde illud idem quod in Patre est, ut quo potens est generare, est in Filio ut quo potens est generari. Et quia generare et generari dicuntur secundum solas relationes eiusdem ordinis oppositas, et non secundum veram actionem et passionem ut apud nos : non magis sequitur inferioritas in Filio ex hoc quod non potest generare, quam sequitur inferioritas in Patre ex hoc quod non potest generari.

**Ad 4um** dicendum quod potentia est principium, non ut quod, sed ut quo. Porro principium *quo* considerari quidem debet ut in supposito producente, adeoque semper connotat in obliquo id per quod originans realiter distinguitur ab originato. Verum, quantum ad id quod ponit in recto, per se et ex suo conceptu non dicit realem distinctionem a generato, sed magis illud secundum quod genitum similatur generanti. Et quia similitudo tanto est perfectior, quanto maior est convenientia duorum in aliquo uno, necesse est ut in generatione perfectissima principium *quo* inveniatur idem numero et in genito. « Id quo generans generat est commune genito et ge-« neranti, et tanto perfectius quanto perfectior fuerit gene-« ratio. Unde cum divina generatio sit perfectissima, id quo « generat est commune genito et generanti, et idem numero, « non solum specie sicut in rebus creatis » (1).

**Ad 5um** denique dicendum quod intellectio et volitio sunt rationes formales exigitivae duorum modorum processionis qui in Deo sunt. Sed utraque illa operatio exigit processionem, per quam natura ipsa communicetur, ita scilicet ut procedens sit similis principio suo *in natura*. Differentia enim non est nisi in hoc quod communicatio naturae includitur in processione intelligibili, formaliter qua intelligibilis processio est, adaequans totam perfectionem suae propriae ac distinctivae rationis: dum in processione Amoris includitur solum quia processio divina est. Haec autem differentia non impedit quominus utrobique procedens debeat accipere naturam eius a quo procedit, eique in natura similari. Et ideo, *natura ipsa adaequate significata* assignanda est ut potentia, tam respectu actus generandi quam respectu actus spirandi. Nam alias, si *natura inadaequate significata* per nomina *intellectus* et *voluntas*, respective poneretur ut potentia generandi vel spirandi, daretur intelligi quod Filius assimilatur Patri tantummodo quoad id quod importatur in nomine intellectus, Spiritus Sanctus vero Spiratori tantummodo quoad id quod importatur in nomine voluntatis. Hoc autem constat esse falsum, quia Filius omnia Patris habet per modum geniti, et Spiritus Sanctus omnia Patris et Filii per modum spirati. Quapropter ex distinctivis rationibus intellectus et voluntatis

(1) S. Thom. hic, a. 5 ad 1um.

desumendus est modus relativus quo singulus quisque procedens divinitatem habet; non autem in iisdem reponere oportet illud in quo originans cum utroque communicat, quodque proprie venit sub nomine *potentiae* vel generandi vel spirandi.

## COROLLARIUM

(ART. 6).

**In divinis actus notionalis generandi non potest terminari ad plures filios, neque actus notionalis spirandi ad plures spiritus sanctos; sed sicut unus est Pater, ita unus Filius, unus omnino Spiritus Sanctus.**

Ex fide constat quod unus est Filius in divinis, unus etiam Spiritus Sanctus; ergo nonnisi unus esse potest, quia esse et posse in necessariis non differunt.

Ratio autem triplex in corpore articuli assignatur. *Prima*, quia materialis distinctio plurium rerum eiusdem rationis non habet locum in simplicibus. Omnis enim forma irrecepta in subiecto est in sua ratione illimitata, ac per consequens unica. *Secunda*, quia in divinis non est nisi unum intelligere et unum velle. Non ergo esse potest nisi una generatio Verbi, et una spiratio Spiritus Sancti. *Tertia*, quia cum natura divina sit duobus modis communicabilis, utroque modo processio est ex ipsius naturae exigentia. Porro natura non se habet indifferenter ad utrumlibet, sed ad unum determinatum. Cum igitur nulla sit vel esse possit ratio determinationis certi numeri procedentium secundum unumquemque processionis modum, necesse omnino est ut persona naturaliter procedens ut Verbum sit unica, et similiter ea quae naturaliter procedit ut Amor.

Addi tamen potest et quarta ratio valde efficax. Nam filiatio in divinis se habet ad personam Filii sicut socrateitas ad Socratem, ut supra dictum est. Sicut ergo impossibile est esse plures Socrates, ita impossibile est esse plures filios in divinis: idemque dic de Spiritu Sancto. « Quod alius Filius « in divinis esse non potest, contingit quia ipsa filiatio est « proprietas personalis ipsius, et hoc quo, ut ita dicam, in-

« dividuatur. Cuilibet autem individuo principia individuan- « tia sunt soli sibi : alias sequeretur quod persona vel indivi- « duum esset communicabile ratione » (1).

## DE COMPARATIONE PERSONARUM AD INVICEM

Postquam dictum est de personis per comparationem ad singula quasi constitutiva vel attributa quae eis insunt, considerandum tandem restat: « *de comparatione ipsarum ad invicem*. « et primo quidem quantum ad *aequalitatem et similitudinem*, « secundo quantum ad *missionem* ». Missio autem, praeter reales relationes personarum inter se, importat etiam habitudinem ad creaturas apud quas persona missa novo titulo incipit esse. Unde ultima haec tractatus disputatio comprehendit id omne quod supra, in prooemio capitis de personis secundum considerationem comparativam, sub secunda et tertia divisione claudebatur.

### Quaest. XLII.

### DE AEQUALITATE ET SIMILITUDINE DIVINARUM PERSONARUM AD INVICEM

Omnem materiam tribus propositionibus comprehendimus, quarum prima est de aequalitate et coaeternitate Patris et Filii et Spiritus Sancti. Secunda de ordine originis, seclusa omni prioritate et posterioritate. Tertia de mutua immanentia unius personae in alia, quam nonnulli circuminsessionem vocant.

### Thesis XXXIX.

(Art. 1-2 ; 4-6).

**Divinae personae sunt sibi invicem coaequales et coaeternae, nec ulla omnino perfectio est in una, quae non sit in altera.**

Propositio quoad primam partem est de fide, ut evidenter constat. Quoad alteram vero, statuitur contra illos theologos qui existimantes relationem divinam ex nota *ad* ponere per-

(1) S. Thom. de Pot. q. 2, a. 1 ad 10um.

fectionem sibi propriam, consequenter opinantur paternitatem et filiationem et processionem esse perfectiones infinitas; idque non tantum, ut nos dicimus, ratione identitatis cum essentia a qua habent subsistere, sed etiam ex titulo ipsiusmet respectus *ad aliquid*, quem aiunt inveniri ratione sui, in linea actus perfectivi. Hinc, cum respectus ad Filium non sit in Filio, nec vicissim in Patre sit respectus ad Patrem, etc., coguntur fateri aliquam perfectionem esse in uno quae in altero non est, et vice versa. Quomodo autem adhuc sibi videantur salvare *personarum aequalitatem in perfectionis infinitate*, dictum est supra, cum de relationibus ageretur (1). Et de hac opinione nonnihil adiiciendum erit, postquam declarata fuerint ea quae secundum fidei regulam sunt necessario tenenda.

## § 1.

Aequalitas tunc habetur, quando plura conveniunt in eadem quantitate vel molis vel virtutis ac perfectionis. Remota autem quantitate molis de qua in incorporeis quaestio esse non potest, constat divinas personas omnes convenire in una eademque perfectione naturae seu essentiae absolutae. Sunt igitur perfecte coaequales, et eadem ratio valet pro earumdem omnimoda similitudine.

Hic autem iterum interumque observa, quod relationes personales sunt quidem conditiones ad similitudinem et aequalitatem, eo quod similitudo vel aequalitas praesupponit similium et aequalium distinctionem, quam solae relationes ponunt in divinis. Sed non possunt esse id secundum quod ipsa similitudo vel aequalitas attenditur, et hoc praecise quia sunt principium oppositionis et distinctionis. Similitudo enim semper ponit unitatem quamdam inter distincta, id est convenientiam distinctorum in eadem forma. Porro nihil potest esse secundum idem, principium distinctionis et ratio unitatis. — Insuper relationes personales se habent in divinis ut principia individuantia. Sed ne in creatis quidem similitudo unquam haberi potest secundum principia individuantia; nam illud secundum quod attenditur similitudo, est commune similibus; principium autem individuans semper incommunicabile est.

(1) Vide supra, Quaest. 28, Thes. 6 ad 2um.

At vero, etsi apud nos non attendatur in individualitate ipsa similitudo aut dissimilitudo, contingit tamen ut ratio individuans sit causa dissimilitudinis et inaequalitatis, utique accidentalis. Et ratio est quia principium individuans apud nos est quiddam absolutum quo contrahitur et signatur ipsa natura; natura autem sic contrahitur in diversis individuis, ut in uno meliores habeat dispositiones quam in altero. « Actio « hominis invenitur in hoc et in illo homine secundum quod « competit principiis individualibus huius vel illius; ex quibus « contingit quod unus homo clarius alio intelligit » (1). Hoc autem in divinis esse non potest, quia ibi principium individuans nec afficit nec contrahit naturam, quae non multiplicatur secundum relativas individualitates, sed una numero exsistens, cum omnibus et singulis penitus identificatur. — Denique, illud secundum quod attenditur similitudo et aequalitas, dicit de formali aliquid quod *ex sese* perfectionem ponit, et constituit unumquodque in certo gradu certaque essendi mensura. Hoc autem non est relatio, sed solum absolutum. Quare de relatione non personali ratiocinandum est sicut de personalibus. Neque enim ex hoc quod Pater et Filius conveniunt ambo in una relatione, in qua cum eis Spiritus Sanctus non communicat, ideo dicendi sunt sibi invicem similes magis quam Spiritui Sancto : nam perfecta trium consubstantialitas per se solam ponit eiusmodi aequalitatem et similitudinem, qua maior nec esse nec etiam concipi potest (2).

Ex iisdem etiam principiis evidenter demonstratur coaeternitas omnium personarum; quippe coaeternitas removet omnem posterioritatem in ordine durationis. Porro omnis pro-

(1) S. Thom. de Pot. q. 2, art. 2, in corp.

(2) « Aequalitas in divinis et similitudo secundum essentialia atten« ditur, nec potest secundum distinctionem relationum inaequalitas vel « dissimilitudo dici. Unde Augustinus dicit l. 3 c. Maximim. c. 13 : *Ori« ginis quaestio est, quis de quo sit : aequalitatis autem, qualis aut quantus « sit.* Paternitas igitur est dignitas Patris, sicut et essentia Patris. Nam « dignitas est absoluta, et ad essentiam pertinet. Sicut igitur eadem es« sentia quae in Patre est paternitas, in Filio est filiatio : ita eadem di« gnitas quae in Patre est paternitas, in Filio est filiatio. Vere ergo di« citur, quod quidquid dignitatis habet Pater, habet Filius ». S. Thom. hic, art. 4, ad 2um.

cedens qui ordine durationis posterior est principio suo, aut procedit ab eo voluntarie et non naturaliter; aut si procedit naturaliter, procedit ut effectus a causa, non ut relativus subsistens a correlativo consubstantiali. Sed divinae personae procedentes naturaliter procedunt, et non ut effectus a causa. Ergo non sunt duratione posteriores respectu sui principii, sed sunt ei coaeternae.

Et haec quidem satis obvia sunt; unde nihil restat, nisi ut altera propositionis assertio paucis demonstretur: paucis, inquam, quia est purum corollarium praemissorum de divinis relationibus.

## § 2.

Personae divinae non distinguuntur nisi secundum *ad aliquid.* Sed *ad aliquid* ex sua propria ratione non ponit perfectionem, ut dictum est, sed solum relativam oppositionem et distinctionem. Ergo personae in divinis non opponuntur inter se secundum rationem perfectionis, ac per consequens, nulla est in una earum perfectio quae in altera non sit. « Vere ergo « dicitur quod quidquid dignitatis habet Pater, habet Filius; « nec sequitur: paternitatem habet Pater, ergo paternitatem « habet Filius. Mutatur enim *quid* in *ad aliquid.* Eadem enim « est essentia et dignitas Patris et Filii; sed in Patre est se- « cundum relationem dantis, in Filio secundum relationem « accipientis » (1).

Quare, ad vulgatam difficultatem: *Paternitas est in Patre, et non est in Filio; sed paternitas est perfectio; ergo aliqua est perfectio in Patre quae in Filio non est, et vice versa,* — respondeo:

*Dist. mai.* Paternitas in Filio non est, quatenus non est in eo paternitatis respectus qui personali eius proprietati opponitur, *conc. mai.* Quatenus deest Filio illud unde habet paternitas ut sit perfectio, *neg. mai.*

Et similiter *dist. min.* Paternitas est perfectio ratione ipsius respectus ad Filium praecisive, *neg. min.* Ratione identitatis cum divina substantia, quae identitas est communis atque indifferens nota omnium divinarum relationum, *conc. min.*

(1) S. Thom. ibid.

Unde negatur consequentia, quia nihil aliud sequitur nisi quod una eademque perfectio est in Patre paternitas, et in Filio filiatio, ut locis superius indicatis dicit Angelicus.

Omnia ergo in hac doctrina sibi invicem constant, et cum ipso dogmate quod fide credimus, naturaliter atque ad amussim quadrant. Sed non ita est in sententia eorum qui personales relationes dicunt esse subsistentias, et realitates, et perfectiones, ex propria atque distinctiva ratione qua relatio contra substantiam dividitur. Mitto nunc impossibilitatem salvandi in hac via (scientifice loquendo), numericam consubstantialitatem plurium inter se realiter distinctorum. Mitto limitationem et finitudinem provenientem in singulis ex negatione subsistentiae et perfectionis quae est in aliis. Mitto quod ad huiusmodi inconveniens declinandum, nihil iuvat adinventa divisio perfectionum in simpliciter simplices et non simpliciter simplices: quia semper verum manet, non esse in unaquaque singillatim hypostasi totius plenitudinem entis, quod ad rationem limitationis evidentissime pertinet. Mitto alia plura quae in conclusione tractatus opportuniorem locum habebunt, et praescindendo nunc ab iis omnibus quae praesentem doctrinam *de aequalitate personarum* non respiciunt: dico non satis esse si quis asserat aequalitatem unius singillatim personae cum altera singillatim pariter accepta, quia oportet insuper confiteri unamquamque aequalem cum omnibus simul, quatenus tres simul non sint aliquid maius et perfectius quam una seorsum. In hac enim Trinitate, « nil « maius aut minus » (1); et iterum: « Nec minus aliquid habet « cum unaquaeque persona Deus singulariter dicitur, nec amplius cum totae tres personae unus Deus enuntiantur » (2).

Atqui in omnibus viis quae deflectunt a doctrina Angelici circa relationes, plus est entis et perfectionis in tota Trinitate quam in una persona tantum. Nam si relationes sunt ratione sui totidem distinctae perfectiones, si insuper Trinitas includit omnes divinas relationes, minime vero singula quaeque hypostasis: eo ipso maior est Trinitas quam Pater, quam Filius, quam Spiritus Sanctus, et sic non salvatur unius personae aequalitas cum omnibus simul. Sed nec salvatur

(1) Symbolum Athanasianum.

(2) Conc. Tolet. XI, apud Denzinger, n. 226.

aequalitas singularum inter se. Esto enim quod in adversariorum sententia perfectio filiationis adaequet perfectionem paternitatis, et similiter perfectio processionis oppositam perfectionem spirationis. At vero, cum in Patre necnon et in Filio duae relationes sint, necesse erit ut ambo excedant Spiritum Sanctum, qui unica relatione sua refertur ad Patrem et Filium in quantum unus Spirator sunt, non autem in quantum Pater et Filius sunt. Si autem processio non respondet paternitati neque filiationi, sed soli spirationi, statim sequitur esse tum in Patre tum in Filio quamdam perfectionem quam nihil in Spiritu Sancto compensat aut compensare potest, et hoc profecto est in evidens detrimentum mutuae aequalitatis.

Non ergo apparet quomodo in hac via verificatur id quod secundum fidei veritatem dixit Augustinus l. 6 de Trin. c. 8: « Tantus est solus Pater, vel solus Filius, vel solus Spiritus « Sanctus, quantus est simul Pater et Filius et Spiritus San- « ctus ». Et iterum Fulgentius de fide ad Petrum, c. 1: « Ae- « qualitas intelligitur in Patre et Filio et Spiritu Sancto, in « quantum nullus horum, aut praecedit aeternitate, aut exce- « dit magnitudine, aut superat potestate ».

## Thesis XL.

(Art. 3).

**In divinis personis est ordo secundum originem, absque ulla cuiusvis generis prioritate et posterioritate.**

Ordo secundum originem nihil aliud dicit quam trium distinctorum ita sese excipientium, ut unus a nullo sit, alter a primo, tertius ab utroque. Huiusmodi autem ordinem esse in divinis, evidentius est quam ut nunc indigeat demonstratione. Quare totum huius assertionis negotium est in removenda qualibet prioritate a divinis suppositis, sive secundum durationem illa sit, sive secundum naturam, sive etiam secundum solum intellectum.

**Videretur tamen dicendum,** aliquam esse prioritatem et posterioritatem, saltem secundum intellectum. Etenim supra (1),

(1) Quaest. 40, Thes. 36.

signa rationis secundum prius et posterius introducta sunt, cum de constitutivo Patris ageretur.

Praeterea, S. Thomas, Quaest. 33, art. 3 ad 1um docet essentialia in divinis esse secundum ordinem intellectus, priora notionalibus. Multo igitur magis inter ipsas distinctas personas prioritas et posterioritas rationis esse potest.

Praeterea, processio amoris praesupponit processionem intelligibilem; ergo Filius praesupponitur ad Spiritum Sanctum, et eo prior dicendus est.

**Sed contra est** quod in Symbolo dicitur: « In hac Trinitate « *nihil prius aut posterius* ». Et ratio confirmativa omnino in aperto est. Etenim primo, excluditur a divinis personis prioritas et posterioritas *durationis* quae repugnat perfectae earum coaeternitati, ut in praecedenti propositione ostensum est. Excluditur praeterea prioritas et posterioritas *naturae* quae repugnat perfectae consubstantialitati, et nonnisi inter causam et causatum intercedere potest. Excluditur denique prioritas et posterioritas etiam *secundum intellectum*, si conceptu adaequato divinae personae intelligantur. Sunt enim personae correlativae, et relativa sunt simul, non solum natura, sed et intellectu.

Certe in creatis id quod est principium multiplicem prioritatem habet respectu eius quod est a principio, sed tamen ipsae relationes principii et principiati semper sunt omnibus modis simul, ut notavit S. Thomas in resp. ad secundum. Cum itaque in divinis principium et principiatum non accipiantur ut relativa secundum dici, sed secundum esse, in quantum persona originans et persona originata sunt ipsae relationes, evidenter sequitur, prius et posterius ibi locum amplius non habere. Nec obstat quod ordo dicatur per respectum ad unum ordinis principium, et quod nomen principii desumatur a prioritate: non enim hinc sequitur esse prioritatem ubicumque est ordo, ut iam ab initio insinuavimus. Nam, « licet hoc nomen *principium*, quantum ad id a quo imponitur ad significandum, videatur a prioritate sumptum, « non tamen significat prioritatem, sed originem: non enim « idem est quod significat nomen, et a quo nomen imponi« tur » (1). Porro, ubi origo non est effectio, sed subsistens

(1) S. Thomas, supra, q. 36, art. 1, ad 3um.

relatio, principium non retinet rationem illam in qua sui nominis grammaticalem causam habet, sive appellationis fundamentum.

**Ad 1um** ergo dicendum, non esse sensum huius praesentis doctrinae, quod nihil possimus aut debeamus per prius et posterius intelligere in divinis personis: ratione scilicet habita limitationis intellectus nostri, qui nonnisi partialibus et analogis conceptibus utcumque assurgit ad divina capienda. Sed sensus est, nihil esse prius aut posterius, etiam secundum intellectum, *quantum est ex merito et conditione obiecti.* Ad rem Caietanus in Commentario: « Ad evidentiam huius difficul-« tatis, scito quod de Patre et Filio in divinis contingit loqui « dupliciter. Uno modo secundum rem pure, et sic loquitur « hic auctor (S. Thomas), negans omnem prioritatem et po-« sterioritatem, et probat hoc efficacissima ratione, scilicet « quod in eis non est nisi relatio et essentia. In essentia nulla « est prioritas, cum sit una; relationes sunt simul natura « et intellectu. Alio modo contingit loqui de eis sub aliquo « partiali conceptu seu modo concipiendi, et sic locutus est « superius, et merito, quia titulus erat de praeintellectione « proprietatum respectu actuum, et e converso; et sic Pater « conceptus ut hypostasis, praecedit secundum intellectum « generationem et Filium. Unde nulla est in dictis contra-« dictio ».

**Ad 2um** pariter dicendum quod eiusmodi prioritas sumitur, non ex conditione rei in se simplicissimae, sed ex deficientia intellectus nostri qui, non obstante reali identitate divinae essentiae et relationis, conceptibus diversis utrumque apprehendit. Et quia divina essentia cognosci potest quin cognoscantur relationes, sed non vice versa: ideo prior est in conceptu nostro essentia quam relatio. Caeterum, eiusdem ad idem, ontologice loquendo, prioritas et posterioritas non datur, ut evidentissime constat.

**Ad 3um** etiam dicendum quod dum asserimus processionem Amoris *praesupponere* processionem Verbi, nihil aliud intendimus quam ordinem originis unius ab alia, quatenus videlicet principium processionis Amoris debet esse uterque terminus intelligibilis processionis. Quare iterum, praesuppositio non est nisi in nostro modo intelligendi, nam aliunde, Spirator

non est posterior Patre et Filio, sed idem cum utroque: Spiritus Sanctus vero, utpote Spiratori relative oppositus, omnibus modis est simul cum eis a quibus procedit.

## Thesis XLI.

(Art. 5).

**Una persona est in altera, et e converso, secundum communitatem essentiae, intellectum relationis, et rationem originis.**

Agitur in praesenti de *circuminsessione,* quae est perfecta divinarum personarum in se invicem immanentia, nec potest a nobis explicari nisi per conceptum negativum omnimodae inextraneitatis: quippe omnes modi quibus apud nos una res in alia esse potest, non conveniunt tanto mysterio (1). Assertio autem ad fidem pertinet, tum ex documentis mox afferendis, tum ex notissimis Scripturae testimoniis, puta Ioan. XIV-10: « Ego in Patre, et Pater in me est », aliisque eiusmodi. Et facile demonstratur. Etenim:

Una persona est in alia secundum communitatem essentiae. Cum enim Pater sit sua essentia, et essentia Patris sit in

(1) Nonnulli theologi multum insistunt in circuminsessione, tamquam in principio ex quo expectanda esset intelligentia plurimorum doctrinae de Trinitate arcanorum: quamvis videatur se habere instar conclusionis quae ex praemissis lucem accipere debet, potius quam principii ex quo caetera illustrentur. Volunt autem per considerationem circuminsessionis, eludere vim argumenti superius facti, de eo quod, si relationes qua tales, seu ex propria nota *ad*, ut ipsi dicunt, essent perfectiones, ergo nulla persona foret in perfectione infinita, quia Pater non haberet perfectionem filiationis, Filius non haberet perfectionem paternitatis, neutram Spiritus Sanctus. Volunt, inquam, eludere: dicendo quod singula quaeque persona adhuc haberet perfectiones omnes, sin minus *formaliter*, at certe *immanenter*, ratione circuminsessionis, qua una est in altera, et vice versa. Sed hoc nihil est, quia impossibile est ut persona sit in persona tamquam perfectio quae ab ea habeatur. Personae enim est, habere perfectiones, non autem haberi tamquam perfectio alterius. Insuper, si una persona divina esset in alia ut eius perfectio, componeret cum illa, et faceret eam perfectam per compositionis modum, quod est impossibile, loquendo de divinis. Omni ergo ex parte, nullum est praesidium quod in defensionem suae opinionis, ex circuminsessione sumunt.

Filio, ac vice versa: ineffabili modo in Patre totus Filius est, et totus in Filio Pater. « Propter hanc unitatem, Pater « est totus in Filio, totus in Spiritu Sancto; Filius totus est « in Patre, totus in Spiritu Sancto; Spiritus Sanctus totus « est in Patre, totus in Filio ». Ita Florentinum in decreto pro Iacobitis.

Una persona est in alia secundum relationis intellectum. Nam in relative oppositis unum oppositorum intelligi nequit, non cointellecto correlativo, et vice versa. Ergo secundum intellectum, correlativae personae divinae sibi invicem mutuo immanent, iuxta illud Concilii Toletani XI: « Tres ergo illas « unius et inseparabilis naturae personas, sicut non confun- « dimus, ita separabiles nullatenus praedicamus. Ita nobis « dignata est ipsa Trinitas evidenter ostendere, ut etiam in « his nominibus quibus voluit singillatim personas agnosci, « unam sine altera non permittat intelligi; nec enim Pater « absque Filio cognoscitur, nec sine Patre Filius invenitur. « Relatio quippe ipsa vocabuli personalis personas separari « vetat, quas etiam, dum non simul nominat, simul insinuat ».

Una persona est in alia secundum rationem originis. Nam divinae personae originantur secundum actus intellectus et voluntatis. Sed id quod procedit secundum operationes intellectus et voluntatis, non est aliquid extra, sed immanens principio suo.

## Quaest. XLIII.

## DE MISSIONE DIVINARUM PERSONARUM

Missio generatim importat duo: primo quidem processionem missi a mittente, vel secundum imperium, vel secundum consilium, vel secundum solam originem: deinde vero inceptionem essendi in aliquo termino ad extra, saltem novo aliquo modo quo ibi antea is qui mittitur non erat. Requiritur praeterea, ut hoc posterius sequatur ex primo: quatenus missus habeat ex ipsa processione a mittente, quod alicubi incipiat esse, vel novo modo esse. Unde ex hoc quod filius in humanis a patre ortus est, non ideo dici potest a patre missus quocumque vadit, et ubicumque de novo est; quod enim incipiat esse hic vel illic, in causa non est origo. E

contra, qui Romae degens a pluribus abhinc annis, nunc primum fieret legatus sui Gubernii apud S. Sedem, vere diceretur Romam missus a principe, quia huius novi modi quo prius Romae non erat, causa et ratio esset mandatum principis atque imperium.

Sed cum de divinarum missionibus personarum nunc sermo sit, praeobservandum est divinam personam eatenus incipere novo modo esse apud nos, quatenus novo modo creaturam sibi coniungit vel assumit ad se: ita ut nova adessendi ratio non aliam causam habeat, praeter divinam operationem per quam sola mutatur creatura, specialemque ad divinam hypostasim consequitur habitudinem. Insuper, operatio ista quae *efficienter* creaturam mutat, semper communis est in divinis, cum sit ipsamet absoluta essentia. Est, inquam, tribus communis, quamvis fieri possit ut natura aliqua uniatur *terminative* ad unam solam personam, sicut in incarnatione factum est: vel etiam efformetur in signum et speciem repraesentativam unius solius prae alia, sicut cum in columba super aquas Iordanis Spiritus Sanctus apparuit. Denique, etsi communis sit operatio quae causa est novi modi inexsistendi in creatura, tamen in solo Patre haec operatio est ut a nullo accepta, in Filio autem est ut data per originem a Patre, et in Spiritu Sancto per originem ab utroque. Etenim: *non potest Filius a se facere quidquam* (1); et rursus: *non loquetur* (Spiritus Sanctus) *a semetipso, sed quaecumque audiet loquetur, et quae ventura sunt annuntiabit vobis* (2).

Ex his sequitur primo, quod missio convenire potest divinae personae, non tamen personae Patris, sed solum utrique procedenti. Ratio est quia esse novo modo in nobis vel apud nos, natum est sane verificari de qualibet trium personarum, sed illud aliud quod in ratione missionis clauditur, videlicet novitas essendi in creatura ratione processionis ab alio, nequaquam convenit Patri. Convenit tamen Filio et Spiritui Sancto, quorum uterque ab originante habet communicatam operationem, quae cum sit principium mutationis sive elevationis creaturae, eo ipso tribuit divinae hypostasi novam denominationem inexsistentiae in termino ad extra (3).

(1) Ioan. V-19.
(2) Ioan. XVI-13.
(3) S. Thom. hic, art. 1 et 4.

Consequitur praeterea, quod missio in divinis non dicitur nisi temporaliter, quia simul cum habitudine ad principium aeternum, importat terminum temporalem. « Mittitur enim « aliquid ad hoc ut sit in aliquo, et datur ad hoc ut habeatur. « Personam autem divinam haberi ab aliqua creatura, vel esse « novo modo exsistendi in ea, est quoddam temporale » (1). Consequitur denique tertio, quod *mittere* et *mitti* nullum infert aequalitatis detrimentum in divinis, quia ibi processio a mittente non consideratur secundum imperium vel quamlibet subiectionem, sed secundum solam originis relationem. Porro relationum oppositio non facit maiorem et minorem, ut saepius dictum est in superioribus. Hinc Augustinus l. 4 de Trin. c. 20: « Si secundum hoc missus a Patre Filius dicitur, quia « ille Pater est, ille Filius, nullo modo impedit ut credamus « aequalem Patri esse Filium, et consubstantialem et coaeter« num, et tamen a Patre missum Filium. Non quia ille maior « est, ille minor; sed quia ille Pater *(ut a quo alius)*, ille Fi« lius *(ut qui ab alio)*, ille genitor, ille genitus; ille a quo est « qui mittitur, ille qui est ab eo qui mittit. Filius enim a « Patre est, non Pater a Filio ». Et infra: « Sicut natum « esse, est Filio, a Patre esse: ita mitti, est Filio, cognosci « quod ab illo sit. Et sicut Spiritui Sancto, donum Dei esse, « est a Patre procedere: ita mitti est cognosci quia ab illo « procedat ». Unde recte infert quod mittens et missus unum sunt: unum scilicet in substantia, et sola relationum oppositione discreti.

Tandem dividitur missio in *visibilem* et *invisibilem*, prout divina persona quae dicitur missa, incipit esse novo modo apud nos vel visibiliter vel invisibiliter. Fit itaque missio visibilis, aut secundum apparitionem in aliqua specie sensibili, aut secundum assumptionem naturae corporeae in unitatem hypostasis, sicut missus est Spiritus Sanctus in forma ignis et columbae, Filius in carne. Invisibilis autem missio illa est, quae fit intus in anima absque signis exterioribus, quoties infunditur gratia secundum leges ordinarias. Dicendum igitur de una et altera per ordinem, et primo quidem de missione invisibili, ad quam ordinatur alia, vel ut medium, vel ut indicium. Hinc:

(1) S. Thom. hic, art. 2 in corp.

## Thesis XLII.

(Art. 3-6).

**Ad eos omnes et solos qui de novo, vel participant gratiam habitualem, vel quoddam eius augmentum suscipiunt, fit missio invisibilis Filii et Spiritus Sancti.**

Prima assertio determinat conditionem missionis invisibilis quoad eos ad quos personae mittuntur. Altera est de ipsis personis quae ad animas sanctas dicuntur mitti.

### § I.

Ad eos omnes et solos fit missio invisibilis, apud quos divinae personae *procedentes* incipiunt esse invisibiliter speciali modo: modo inquam diverso ab illo communi quo Deus invisibiliter omnibus rebus adest, per potentiam, praesentiam, et essentiam (1). Atqui ii in quibus divinae personae inci-

(1) « In rebus ab ipso creatis quomodo sit, considerandum est ex his « quae in rebus humanis esse dicuntur. Rex enim dicitur esse in toto re- « gno, scilicet per suam *potentiam,* licet non sit ubique praesens. Per « *praesentiam* vero suam dicitur aliquid esse in omnibus quae in con- « spectu eius sunt: sicut omnia quae sunt in aliqua domo dicuntur esse « praesentia alicui, qui tamen non est secundum substantiam suam in « qualibet parte domus. Secundum vero substantiam vel *essentiam* dicitur « aliquid esse in loco in quo eius substantia habetur.

« Fuerunt ergo aliqui qui dixerunt divinae potestati subiecta spiri- « tualia esse et incorporalia; visibilia vero et corporalia subiecta esse « dicebant potestati principii contrarii. Contra hos ergo oportet dicere « quod Deus sit in omnibus per *potentiam* suam.

« Fuerunt vero alii, qui licet crederent omnia esse subiecta divinae « potentiae, tamen providentiam divinam usque ad haec inferiora corpora « non extendebant, ex quorum persona dicitur Iob XXII-14: *Circa car- « dines caeli perambulat, nec nostra considerat.* Et contra hos oportuit di- « cere quod Deus sit in omnibus per suam *praesentiam.*

« Fuerunt vero alii, qui licet dicerent omnia ad Dei providentiam per- « tinere, tamen posuerunt omnia non immediate esse a Deo creata, sed « quod immediate creavit primas creaturas, et illae creaverunt alias. Et « contra hos oportet dicere quod sit in omnibus per *essentiam.* Sic ergo « est in omnibus per *potentiam,* in quantum omnia eius potestati subdun-

piunt esse speciali modo praeter illum communem, ii sunt omnes et soli qui de novo participant donum gratiae habitualis seu gratum facientis. Ergo ad eos omnes et solos invisibilis missio fit.

Maior constat ex dictis in prooemio quaestionis; minor vero sic demonstratur. Sicut non est assignabilis alius modus communicationis Dei ad creaturam praeter istos duos, quibus vel communicat Deus bona a se distincta, vel communicat semetipsum, (divisio enim fit per membra immediate opposita): ita non est assignabilis alius modus quo Deus sit invisibiliter in creatura, praeter modum quo vel creaturae adest ut regens, ut providens, ut causa essendi, vel eidem adest ut proprium eius bonum, id est ut bonum quo debet aeternaliter frui. Et isti duo modi sunt, quos distinguit S. Thomas in praesenti (1): quorum unum esse dicit, per potentiam, praesentiam, et essentiam: alterum autem, ut cogniti in cognoscente, et amati in amante.

Verum, ut hanc distinctionem probe intelligas, animadverte diligenter nullam esse posse in ordine naturali societatem et familiarem conversationem hominis ad Deum. Nam homo secundum naturam non ordinatur, sive in praesenti sive in futuro, ad cognoscendum eum *sicuti est,* neque ad amandum ipsum *amore amicabili,* qui scilicet fundetur super communicationem propriorum bonorum et propriae beatitudinis Dei. Hinc in ordine naturali, per illud ipsum est Deus obiectum cognitionis et amoris creaturae rationalis, per quod est rector, provisor, et creator eius; et tunc, adesse creaturae intellectuali ut cognitionis et amoris obiectum, non signat modum specialem praeter illum qui est per potentiam, praesentiam, et essentiam. At vero, statim ac creatura sanctificatur per gratiam, ordinatur ad fruitionem ipsius divini boni secundum se. Et licet haec beatifica Dei fruitio non sit perficienda nisi in futura vita, tamen aliqualiter hic inchoatur per fidem, spem, et charitatem: per *fidem* quae est prima in nobis consistentia eorum quae sperare debemus: per *spem* quae est

« tur; est per *praesentiam* in omnibus, in quantum omnia nuda sunt et « aperta oculis eius; est in omnibus per *essentiam,* in quantum adest « omnibus ut causa essendi ». S. Thomas, supra, q. 8, a. 3.

(1) Art. 3, in corp.

quaedam erectio animae in bonum arduum quod expectatur assequendum cum auxilio Dei: per *charitatem* denique, quae est amor proprie dictae amicitiae ad Deum, et eiusdem speciei cum charitate beatorum. Haec itaque Dei cognitio non amplius clauditur in ordine notitiae qua *invisibilia ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur ;* est enim cognitio quam in nobis operatur Deus in ordine ad visionem sui intuitivam. Ille etiam amor non fundatur super communicationem bonorum ab ipso Deo distinctorum, eorum scilicet quae elargitur creaturae ut naturam causans, conservans, et gubernans. Et ideo iure meritoque, secundum solam huiusmodi cognitionem et solum huiusmodi amorem, (cuius iusti omnes et soli sunt participes), attenditur specialis inexsistentia Dei in creatura, ut cogniti in cognoscente, et amati in amante. Cum enim sit communiter in omnibus sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius, est in animabus sanctis sicut elevans ipsas usque ad fruitionem sui. Et haec duo *ordine differunt*, quia differunt sicut communicare bonum creatum, et communicare increatum.

Hinc, *ex parte habitudinis ad terminum ad quem*, verificatur conditio missionis invisibilis quoad eos omnes et solos qui participant habitualis gratiae donum : neque id solum quando primo gratia infunditur, sed etiam quoties augetur, quia secunda iustificatio eiusdem conditionis est ac prima. Unde Augustinus dicit l. 5 de Trin. c. 20 : « Tunc unicuique mit- « titur (Verbum Dei), cum a quoquam cognoscitur atque per- « cipitur, quantum cognosci et percipi potest pro captu, *vel* « *proficientis in Deum*, vel perfectae in Deo animae rationalis ».

Sed iam missio consideranda est ex parte habitudinis quam importat ad mittentem.

## § 2.

Tota profecto Trinitas cuius est una operatio, novo modo incipit esse in rationali creatura ratione infusionis gratiae gratum facientis : neque in hoc Pater prae caeteris personis aliquid proprium habet, et ideo signanter dicit Dominus, Ioan. XIV-23 : « Si quis diligit me, Pater meus diliget eum, et ad « eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus ». Verum, quia nonnisi in Filio et Spiritu Sancto verificatur altera mis-

sionis conditio, quae exigit ut divina persona ab alia habeat hoc ipsum quod est inhabitare creaturam secundum novum sanctificationis effectum : ideo non Pater, sed Filius et Spiritus Sanctus ad animam iustam mitti dicuntur. « Cum aliquis per Spiritum Sanctum amator Dei efficitur, Spiritus « Sanctus est inhabitator ipsius, et sic, quodam novo modo « in homine est, scilicet secundum novum proprium effectum « ipsum inhabitans. *Et quod hunc effectum in homine faciat Spiritus Sanctus, est ei a Patre et Filio, et propter hoc, a Patre « et Filio invisibiliter dicitur mitti.* Et pari ratione in mente « hominis Filius dicitur mitti invisibiliter, cum aliquis sic in « divina cognitione constituitur, quod ex tali cognitione Dei « amor procedat in homine » (1). Et de missione quidem Spiritus Sancti in Scriptura, Ioan. XIV-26, legimus: « Paracletus « autem Spiritus Sanctus quem mittet Pater in nomine meo, « ille vos docebit omnia ». De missione vero Filii, Sap. IX-10: « Mitte illam (Sapientiam) de coelis sanctis tuis, et a sede « magnitudinis tuae ».

Unde vides quod ea quae de divinis missionibus in Scriptura traduntur, iterum pertinent ad manifestationem relationum originis quas divinae personae habent inter se. Et ad idem etiam pertinet, quod invisibilis missio prout terminatur ad infusionem charitatis, solet appropriari Spiritui Sancto ; sed prout terminatur ad talem instructionem intellectus qua quis prorumpat in affectum amoris, appropriatur Filio qui est Verbum spirans amorem, ut dicit S. Thomas art. 5 ad 2$^{um}$.

## § 3.

Ergo donum iustificationis non solo dono gratiae creatae et inhaerentis constat, sed et potissimum dono gratiae increatae et inhabitantis quae est ipse Deus unus et trinus sese fruendum dans creaturae. Imo gratia creata non datur nisi in ordine ad increatam : non enim posset homo vel quaelibet creatura habere cum Deo societatem, nisi infunderentur ei intrinseca principia operationis et beatitudinis supernaturalis, quae sunt dona gratiae habitualis.

Ergo Sanctissima Trinitas non inhabitat animam, et divina

(1) L. 4 c. Gent. c. 23.

persona non mittitur invisibiliter ad eam, ratione donorum gratiae gratis datae quae enumerat Paulus, 1 Cor. XII. Gratia enim gratis data ad utilitatem aliorum datur, et non constituit eum in quo est, Dei amicum et consortem.

Ergo Trinitas non inhabitat fidelem peccatorem, quantumvis ille, amissa gratia et charitate, retineat habitus infusos fidei et spei. Ratio est quia, etsi propter conservatam fidem et spem Deus sit in illo ut cognitus et speratus supernaturaliter, non adest tamen ut amicus et dilectus. Hinc inchoative et secundum quid tantum, purificat fidelis peccator conditionem divinae inhabitationis, simpliciter autem loquendo non inhabitatur.

Tandem operae pretium erit animadvertere cur *secundum gratiam unionis hypostaticae* non attendatur missio invisibilis personae Filii ad assumptam humanitatem, tametsi Filius inceperit esse in ea invisibiliter modo specialissimo, scilicet tamquam hypostasis in propria natura. Ratio est quia missio non fit nisi ad subsistentem, qui supposito differat ab eo qui mittitur; unde ipsa excellentia gratiae unionis impedit quominus ponat missionem divinae personae ad naturam unitam. Non ergo per incarnationem missus est Filius ad humanitatem quam assumpsit, sed ratione humanitatis quam assumpsit, missus est *ad nos*. Et hinc est quod incarnatio inter missiones invisibiles nequaquam computetur: non enim invisibiliter, sed visibiliter incepit esse Filius Dei apud eos ad quos missio fiebat, nam: « Verbum caro factum est, et habitavit in nobis, « et vidimus gloriam eius, gloriam quasi Unigeniti a Patre » : et iterum: « Ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc « in invisibilium amorem rapiamur ».

Cave igitur ne dicas missum Filium ad singularem hanc naturam quam sibi in virgineo utero efformavit: Nestorianae enim haeresis hoc est, et inferens divisionem suppositorum. Sed ad Christum, id est ad Filium Dei prout subsistentem in natura humana, nulla alia missio facta est nisi missio Spiritus Sancti per plenitudinem *gratiae habitualis*, qua ipsa assumpta humanitas fuit ornata consequenter ad sui unionem cum Verbo. Et haec est missio quam in evangelio testatur Ioannes Baptista dicens: « Quia vidi Spiritum descendentem « quasi columbam de coelo, et mansit super eum » (1). Haec

(1) Ioan. I-32.

etiam missio est, quam prophetice annuntiabat Isaias in notissimo testimonio : « Et requiescet super eum Spiritus Do-« mini, Spiritus sapientiae et intellectus, Spiritus consilii et « fortitudinis, Spiritus scientiae et pietatis, et replebit eum « Spiritus timoris Domini » (1).

Quare distinguere oportet in missionibus divinis, eum *ad quem* fit missio, et subiectum mutationis *ratione cuius* fit missio. Et in missionibus quidem invisibilibus haec duo idem sunt; anima enim est ad quam mittitur divina persona, et ipsamet est subiectum mutationis cuius ratione divina persona novo modo apud ipsam est. Sed in missionibus visibilibus haec duo semper distinguuntur. Facta est enim visibilis missio, vel per unionem hypostaticam de qua iam dictum, vel per apparitionem in aliqua specie seu repraesentatione externa. Porro evidens est quod divina persona non mittitur ad eam speciem in qua apparet, puta Spiritus Sanctus ad columbam. Sed haec species non est nisi subiectum mutationis, cuius ratione persona divina mittitur *ad nos*, et *apud nos* novo aliquo modo incipit esse.

De his ergo missionibus visibilibus restat aliquid declarandum.

## Thesis XLIII.

(Art. 7).

**Cum conveniens fuerit ut invisibiles divinarum personarum missiones quibusdam visibilibus indiciis manifestarentur, post excellentem illam missionem visibilem Filii Dei in carne, factae sunt in Novo Testamento quaedam visibiles missiones Spiritus Sancti.**

Fit ibi distinctio inter novum et vetus Testamentum, et tacite excluduntur missiones visibiles ab antiqua oeconomia. Distincte igitur et per partes, ea quae ad duo foedera pertinent sunt exponenda.

### § 1.

Quia, ut dictum est, Deus non incipit esse speciali modo apud nos nisi secundum quod est *auctor gratiae*, omnis missio

(1) Is. XI, 2-3.

in divinis importat sanctificationem eorum ad quos fit missio. vel formaliter, vel principiative, vel denique indicative. Ideo, ad rationem missionis visibilis requiritur ut id in quo divina persona apparet exterius, aut sit sanctificationis efficiendae instrumentum, aut sit collatae iam gratiae indicium.

Propterea, nulla assignatur missio visibilis in Veteri Testamento (1), licet ad omnes sanctos antiquos facta sit missio invisibilis, iuxta praemissa in propositione praecedenti. Non assignatur, inquam, missio visibilis quae fuerit efficax sanctificationis principium, quia nulla unquam talis exstitit praeter incarnationem. Nec etiam missio visibilis in ordine ad manifestationem sanctificationis iam collatae, secundum illud Ioan. VII-39: « Nondum erat Spiritus datus, quia nondum « erat Iesus glorificatus ». Et ratio est quia, licet Patres V. T. fuerint *intus* in anima participes gratiae sicut et nos, *externe* tamen et *legaliter* pertinebant ad statum servitutis, quasi extra adoptionem filiorum exsistentes, Gal. 3-4. Ut enim manifeste appareret Christum Deum et hominem esse eum per quem omnes habent potestatem filios Dei fieri, oportuit visibilem ac veluti legalem oeconomiam gratiae non praecedere adventum eius, sed per ipsum primo introduci. Et sic, mirabili prorsus moderamine sapientiae consuluit Deus, tum saluti antiquorum quos voluit esse intus redemptionis consortes, tum praeterea manifestationi ordinis suae providentiae circa Christum, totius gratiae principium in genere humano, dum ipsos veteres *in foro* (ut sic dicam) *externo*, constituit sub lege servili. Non ergo ante incarnationem apparuit divina persona ad manifestandum sanctificationis donum veluti actu iam collatum: eo vel magis quod apparitiones Dei in V. T., *non tam erant Dei quam angelorum in persona Dei*, iuxta illud Apostoli, ad Heb. II-2: « Qui per angelos factus est sermo »: et rursus, Gal. III-19: « Ordinata (lex) per angelos in manu Mediatoris ». Unde non *missiones*, sed *theophaniae* solent appellari.

## § 2.

In Novo autem Testamento missio visibilis, ut praemissum est, dupliciter attenditur. Primo quidem, secundum quod

(1) Nisi forte per modum cuiusdam inchoationis sive *praeludii* ad futuram incarnationis oeconomiam.

divina persona naturam assumpsit humanam ad operandum salutem nostram; deinde vero, secundum quod exterius apparuit in collatae sanctificationis indicium. Prima missio fuit Filii, altera vero Spiritus Sancti, prout congruebat respectivae proprietati utriusque. Procedit enim Filius ut principium Spiritus totius sanctitatis; conveniebat igitur ut mitteretur tamquam principium sanctificationis nostrae. Procedit autem Spiritus Sanctus ut ipsa formalis sanctitas; conveniebat ergo ut visibiliter mitteretur tamquam manifestans sanctificationem a se collatam. Porro de excellenti illa missione Filii Dei in carne sibi hypostatice unita disputatur in proprio tractatu. Quare in praesenti non agitur nisi de visibilibus missionibus Spiritus Sancti, quae in Scriptura leguntur factae ad Christum, ad apostolos, et ad aliquos primitivos sanctos in quibus quodammodo Ecclesia fundabatur.

Tandem, iterum animadvertes cur in missione visibili possit una persona mitti potius quam alia. Nam, « licet illas creaturas visibiles (puta columbam et linguas igneas), tota Trinitas operata sit, tamen factae sunt ad demonstrandum specialiter hanc vel illam personam. Sicut enim diversis nominibus significatur Pater et Filius et Spiritus Sanctus, ita etiam diversis rebus significari potuerunt, quamvis inter eos nulla sit separatio aut diversitas » (1).

His praemissis, argumentum assertionis nostrae demonstrativum est huiusmodi: Modus connaturalis hominis est, ut per visibilia ad invisibilia manuducatur; ergo oportuit invisibilia Dei hominibus per visibilia manifestari, quia Deus providet omnibus secundum uniuscuiusque modum. Conveniens igitur fuit ut invisibiles missiones manifestarentur secundum aliquas visibiles creaturas, uti factum legimus in evangelio, Matth. III-16, et iterum in libro Actuum, II, 2-4; X-44, etc.

(1) S. Thom. hic, ad 3um.

# EPILOGUS

Antequam de tanto mysterio finem dicendi faciamus, haud abs re erit totius doctrinae seriem in uno brevi compendio recapitulare, ut melius appareat logica eius concatenatio: tum praeterea, summa assignare capita discriminis inter veteres Scholae principes et sat multos recentiores theologos inventi, ut iterum iterumque innotescat via, in qua plene salvatur puritas atque simplicitas divini esse, illaesa omnino manet necessaria rationis cum fide concordia, ac demum vere enervantur argumenta quae in apparentibus contradictionibus fundamentum habentia, non possunt nobis non occurrere in caligine huius praesentis status, usquedum beata veniat visio quam futuram aliquando speramus, gloriae Trinitatis in seipsa.

## I.

## TOTIUS DOCTRINAE SERIES IN SUO NEXU LOGICO

### § 1.

Initium disputandi sumptum est ex eo quod in revelatione expresse continetur: esse nimirum in divinis duas reales processiones ad intra, unam secundum operationem intellectivam, alteram secundum operationem amoris: et utriusque formales ac distinctivae rationes primum omnium debuerunt determinari.

Porro, ratio qua una processio realiter ab alia distinguitur, non est formaliter reponenda in distinctione intellectus a

voluntate, cum in Deo haec duo sint idem; sed est sumenda ex solo ordine originis. Nam ex hoc quod una processio exigitur ratione intellectionis, non praerequirit processionem aliam, sed procedens oritur ab uno solo, qui est principium innascibile. Ex hoc autem quod processio altera exigitur ratione volitionis, primam praesupponit, quatenus oportet procedentem oriri a duobus, a quibus per hoc ipsum necessario distinguitur. Caeterum, illud quod procedit ut intellectum, semper procedit in similitudinem sui principii, ex vi originis: rursus similitudo perfecta non est nisi similitudo naturalis, et quia nihil nisi perfectum in Deo esse potest, ille qui in divinis procedit secundum intelligibilem operationem, statim ostenditur in naturae similitudinem, adeoque, ut genitus procedere. Est igitur processio ista, veri nominis generatio. At vero illud quod procedit in voluntate, non procedit secundum rationem similitudinis, sed inclinationis in rem amatam prout in se. Ideo, Deus procedens ut amatum in amante, non oritur in similitudinem, quantum est ex distinctivo modo originis; unde consequens est quod ibi habeatur divinae communicatio naturae, non per modum generationis, sed per modum alium nobis ignotum, qui propterea, proprio apud nos nomine caret.

Sunt itaque intelligendae processiones divinae secundum quamdam analogiam ad interiores processiones verbi et amoris quae in anima nostra sunt. Sed potissima differentia est, quia id quod procedit in anima, est absolutum et accidens; in Deo autem minime, nam procedens est relativus subsistens, sola relatione distinctus a principio pariter relativo. Haec, inquam, est fundamentalis differentia, in qua, ut sic dicam, tota de Trinitate doctrina incardinatur. Inde enim intelligimus cur divinae processiones non sint evidenter contra rationem; inde intelligimus ex adverso, cur sint supra rationem, et in inscrutabili mysterio reconditae. — Intelligimus cur non sint *contra* rationem, quia sic non habent rationem processus de potentia in actum, sic non ponunt compositionem in Deo, sic non superaddunt entitatem absolutam quae necessario foret accidentalis, et argueret indigentiam et limitationem in principio producente. — Intelligimus etiam cur sint *supra* rationem: nos enim minime assequimur, ad quid sit intranea processio, vel quae eius necessitas, nisi ponat in agente aliquid perfectivum, se habens ad principium unde exoritur, sicut actus ad

potentiam. Itaque, si qua processio ab iis imperfectionibus epuretur, ratio possibilitatis sive necessitatis eius in profunda manet quoad nos caligine involuta, et vere hic, « Seraphim « faciem velant » (1).

## § 2.

Cum igitur omnis naturalis processio subsistentis a subsistente, (cuiusmodi oportet esse processiones quae in ipso Deo inveniuntur), fundet oppositas originis relationes: imo cum, ut mox dictum est, divina processio sive active sive passive significata, nihil aliud esse possit *secundum rem* quam ipsissima relatio: recte ex consideratione processionum venitur ad considerationem relationum.

De relationibus autem divinis illud in primis inculcatum est, quod re idem sunt cum substantia, conceptu vero adaequate ab ea differunt. Quippe, *esse ad alterum*, est evidenter extra substantiae rationem. Praeterea, *esse in* (quod est in casu realis identitas ipsius *ad* cum essentia), in causa esse nequit cur relationis conceptus includatur in conceptu substantiae, aut vice versa. Habitudo enim identitatis, nedum tollat distinctionem rationis inter extrema quae dicuntur identica exsistentem, eam potius praesupponit, et semper relinquit intactam. — Verum huiusmodi adaequata distinctio relationem inter et substantiam, nequaquam in praeiudicium divinae simplicitatis exsistit: idque praecise quia *esse ad* non dicit, ut condivisum ab essentia, realitatem aliquam, sed solum dicit id quod per se praescindit ab ente reali vel rationis, et nonnisi ex identitate cum essentia absoluta in realitatis linea sistere intelligitur: respectum scilicet ad correlativum terminum, et contrapositionem. Quo fit ut relatio non sit cassa in Deo, quasi non habens realiter id quod sibi proprium est, (distinguere et opponi): sed nec aliunde componat cum essentia per modum comprincipii, etiam secundum solum intellectum. — Hinc semper remanet Deus in summo simplicitatis gradu, quo nihil simplicius, nihil magis unum aut esse aut cogitari potest. Hinc distinctorum oppositio in ipso, licet realis, imo realissima, non tamen secundum realitatis ratio-

(1) Athanas. Epist. 1 ad Serap. n. 17.

nem est. Hinc ipsa plura distincta sine contradictione asseruntur et creduntur esse una realitas absoluta. Hinc tandem, non obstante oppositorum distinctione, perfectionum gradus in divinis non sunt: non ibi maius et minus, non quod excedit et quod exceditur, non quod additur et cui additur; sed unius distincti tanta perfectio exsistit quanta alterius, tanta quanta omnium simul, quia una eademque in omnibus et singulis, plena, integra, invariata, immutabilis, divinae essentiae actualitas est.

Haec et alia multa quae totam praesentem materiam quodammodo compenetrant, sponte sua fluunt ex declarata ratione divinarum relationum. Interim vero, post assertam ex revelationis fontibus earum exsistentiam, tria specialiter de eis statim demonstrantur. Primo quidem, quod sunt subsistentes ex solo titulo identitatis cum substantia. Secundo quod sunt inter se realiter distinctae pro ratione oppositionis quam inter se habent. Tertio demum, quod sunt numero quatuor, et in duo binaria distributae, sic tamen ut binarium alterum *(spiratio* et *processio)* cohaereat cum primo *(paternitate* et *filiatione)*, eo modo quem exigit habitudo processionis quae est secundum voluntatem, ad eam quae est secundum intellectum, attenta propria formali ratione utriusque facultatis.

Exhinc ad personas considerandas devenitur.

## § 3.

Nam cum persona dicat distinctum (incommunicabile) subsistens in natura intellectuali, ratio personae divinae, supposita realitate processionum, in sola relatione potest salvari: quia nihil aliud potest esse distinctum ab alio intra divinitatem ipsam: alias ponerentur plures essentiae absolutae, et multa alia impossibilia sequerentur. Recte ergo considerationem relationum subsequitur consideratio personarum.

Nunc autem si persona divina significat relationem incommunicabilem qua subsistentem, consequens est, tot esse in Deo personas, quot dantur in eo subsistentes relationes individuae, id est incommunicabiles: vel, quod idem est, quot dantur relativi inter se invicem realiter oppositi. Ergo tres sunt personae consubstantiales. Nam licet quatuor numerentur

relationes, una tamen earum, nempe spiratio, non est relatio individua, sed Patri Filioque communis sit necesse est: idque ex duplici principio, quod non est distinctio in divinis praeter eam quae ex oppositione relativa consurgit, et quod oportet Amorem procedentem originari a terminis intelligibilis processionis. Hinc igitur iam habetur *Trinitas personarum*.

Haec porro Trinitas est ratione quidem naturali indemonstrabilis, et sola fide innotescit. Supposita tamen revelatione, nobis est notificabilis modo consentaneo naturae intellectus nostri. Et quia non apprehendimus res distinctas, nisi apprehendendo formas et proprietates distinguentes: ideo, etsi in divinis abstractum et concretum sit re omnino idem, necesse nihilominus fuit significare seorsum in abstracto ea *quibus* personae inter se distinguuntur. Huiusmodi autem dicuntur *notiones* vel *proprietates notionales*, quasi totidem rationes obiectivae notificantes unumquodque divinum suppositum ut distinctum ab aliis duobus. Doctrinam ergo de personarum numero logice consequitur doctrina de notionibus, quas semper oportet esse relationes vel formaliter vel saltem reductive. Et hoc dico propter notionem innascibilitatis in Patre, quae nonnisi reductive ad relativum praedicamentum pertinet, utpote removens ab eo relationem procedentis. Et hactenus quidem, *de personis in communi*.

Postea exponuntur ea quae pertinent ad singulas in speciali, et negotium fere absolvitur explicatione nominum quae singulis respective propria sunt. Nomina quippe propria singularum personarum, vel directe significant solam personalem relationem ut subsistentem, vel simul cum relatione personali important communem essentiam sub ea speciali formalitate designatam quae congruit rationi originis, vel denique significant relativum, aut removendo processionem ab alio, aut determinando modum procedendi.

Et nomina quidem quae ipsam relationem personalem ut subsistentem significant, sunt illa notissima: *Pater, Filius*, et *Spiritus Sanctus*. Inter quae tamen illud discriminis est, quod duo priora sunt ex natura sua nomina relativa, necnon et divinis personis maxime propria, cum in ratione nominum personalium illis solis convenire possint, quibus solis idem est, personam esse, et Patrem vel Filium esse. Sed nomen Spiritus Sancti nonnisi ex accommodatione significat relati-

vum ex Patre Filioque procedentem. Cuius ratio iam superius indicata, est quia non invenitur in creaturis communicatio naturae per talem modum: quo fit ut non sit proprie nominata dicta processio, neque etiam ex consequenti, relatio quae super illam fundari concipitur. Non tamen pure arbitrarium nomen dicendum est. Cum enim amorosa in bonum amatum motio ab amante procedens, nonnullam habeat similitudinem cum spiritu quem spirat vel aspirat animal vivens, recte relativo procedenti per modum amoris, *spiritus* nomen inditum est. Recte etiam fuit addita determinatio *sanctus*, ut in vi unius dictionis dicatur *Spiritus Sanctus*. Sanctitas enim de formali dicit firmam coniunctionem affectus cum summo bono, ultimo fine rerum omnium, et quoniam amorosa motio quae in tertia persona ex vi suae originis consideratur, respicit ipsum bonum divinum in quo solo divinus affectus quiescit et quiescere potest, ideo specialiter ibi elucet ratio sanctitatis. Haec igitur sunt principalia nomina personarum.

Nunc autem nomina quae simul cum personali relatione, essentiam important sub quodam speciali respectu, sunt nomina *Verbi* et *Amoris* personaliter accepti. Et in nomine quidem Verbi, divina essentia includitur secundum quod est totius veri intentio intellecta. In nomine vero Amoris procedentis includitur, secundum quod rationem habet rei amatae ut in amante exsistentis. Demum nomina quae cum relatione, vel negationem processionis ab alio, vel distinctivum processionis modum designant, sunt nomina *Ingeniti, Imaginis,* et *Doni*. Nam nomen ingeniti importat improcessibilitatem in genere principii personaliter dicti. Nomen imaginis determinat modum processionis quo procedens oritur similis suo principio formaliter ex vi originis. Denique nomen doni signat alium modum quo procedens originatur in ratione rei primo gratiose donabilis, uti suo loco expositum est.

Et hucusque quidem, de personis tam in communi quam in speciali secundum considerationem absolutam.

**Sequitur doctrina de personis secundum considerationem comparativam.** — Comparantur autem divinae personae, et inter se invicem, et ad ea quae ipsis insunt. Et primo quidem modo comparatio est secundum rem; alio modo secundum rationem tantum, quia tunc inter comparationis terminos nulla amplius realis intercedit distinctio, sed est summa identitas.

Quantum ad comparationem personarum cum variis *veluti* principiis quae eis insunt, dicendum quod in ipsa divina persona nihil aliud considerare est quam essentiam et relationem: tametsi relatio multis modis significetur, prout in divinis locum tenet plurium in supposito humano distinctorum. Porro circa essentiam non occurrit specialis difficultas; respondet enim naturae specificae in humanis, et secundum modum intelligendi se habet ad divinam personam ut quo est Deus.

Relatio vero sive proprietas personalis respondet formae individuali, seseque habet ad divinam personam ut quo est divinitatis individuum. Verum in humanis, individualis forma accipitur secundum designationem (sive *haecceitatem*) principiorum essentialium; unde ipsa essentia seu natura pro multitudine individuorum numerice dividitur et plurificatur. In Deo autem forma individualis non accipitur secundum designationem et contractionem essentiae, sed secundum formalem rationem *ad alterum*. Et quia relationes personales non accidunt essentiae quasi eam afficientes, sed per realem cum ea identitatem habent subsistere, ideo ipsae solae qua tales referuntur et inter se opponuntur. Quo fit ut suum munus individuandi minime circa essentiam exerceant, et non aliter distinguant quam ponendo seipsas ut distincta relativa in una communi natura subsistentia: communi, inquam, non amplius communitate rationis specificae ut apud nos, sed omnino communitate rei et unitatis numericae. At praeter has datur et relatio non personalis, se habens ad Patrem et Filium sicut attributum quo solo opponuntur ambo Spiritui Sancto. Quare, si vel in solo Filio negaretur, non amplius remanere posset tertia in divinis distincta hypostasis, nisi modum distinctionis adstruendo unde funditus everteretur consubstantialitas. Hinc, in longo illo certamine quod sustinuit Ecclesia contra Graecos, nihil minus in causa erat quam ipsa substantia dogmatis quo unitatem in Trinitate et Trinitatem in unitate veneramur.

Sed divina relatio non soli respondet individuali proprietati. Ut enim vel ab initio praeinsinuatum est, respondet etiam tam activae quam passivae origini, ad quam consequitur in humanis hypostasum propagatio et multiplicatio. Ablatis enim ab originibus creatis causalitate et motu, nihil remanet in intellectu nisi ordo reciprocus, (a quo alius, et qui ab alio), in

ipsa subsistentium relationum ratione implicitus. Qua autem de causa divinae origines per modum actionum et passionum significatae, dicantur *actus notionales,* apparet ex dictis de notionibus in communi. Apparet similiter, quo sensu assignetur potentia respectu huiusmodi actuum: non quod sit proprie in Deo potentia activa, quoad processiones ad intra: sed sicut removendo ab actione et passione praedicamentali id quod pertinet ad motus et causalitatis rationem, nihil restat nisi ordo originis, ita etiam, si a potentia activa auferas id quod est principium influendi et movendi, nihil remanet nisi illud in quo procedens originanti similatur. Et hoc modo natura ut in Patre dicitur potentia generandi, non secus ac generatio in eo dicitur actio, tametsi secundum rem actio non sit. Concludendum est igitur, quod eminentia divinae relationis continet unite et simpliciter tria quae in humano supposito distincta sunt: *individualitatem*, *originem* vel active vel passive dictam, ac demum *respectum originis*.

**Quantum ad comparationem personarum inter se,** ex praemissis ultro sequitur ipsas esse omnino aequales, et non comparari secundum prius et posterius. Item, non maioris perfectionis esse solam Trinitatem quam solum Patrem, vel solum Filium, vel solum Spiritum Sanctum. Denique, huic tantae aequalitati non officere quidquam, quod alter mittens dicatur et alter missus, quia per haec, sola relationum discretio insinuatur. « Sub hac significatione, id est mittentis et missi, non « Patris et Filii veritas et divinitas sub aliqua aut significa« tionis aut dilationis diversitate discernitur, sed ad gignentis « et geniti confessionem fides religionis instruitur » (1).

Et consequentia quidem doctrinae hactenus est declarata.

## II.

## HUIUS DOCTRINAE NOTAE DISTINCTIVAE.

1. **Relatio manet relatio, et non vertitur in absolutum.** Haec est primaria ac principalis differentia inter doctrinam principum Scholae, et viam eorum omnium qui non perspicientes quomodo relatio qua talis, non ponat *aliquid*, sed *ad aliquid*, opi-

(1) Hilar. de Trin. l. 3. n. 14.

nantur relationes divinas ex nota sibi propria esse subsistentias et perfectiones, ratione condivisas ab essentia. Ex quorum numero, alii componunt absolutam essentiae subsistentiam cum subsistentiis relativis; alii vero auferunt subsistentiae rationem ab essentia, ut asserant eam non subsistere nisi ex relationibus. Unde tandem consequeretur id quod nonnulli non verentur propugnare: personalia scilicet ita esse secundum ordinem intellectus priora essentialibus, ut non oporteat cum SS. Augustino et Thoma praesupponere cognitionem essentiae cognitioni personarum, sed ex inverso, a praecognitis personis ad naturae divinae veram notionem pervenire. Si quis autem bene consideret, videbit in his omnibus sententiis relationem nonnisi *nomine tenus* retineri, et iam mutari in absolutum, puta in substantiam, cuius est ponere ex propria ac distinctiva sui ratione aliquid *in se*.

Verum primo, in hac via, ad nihil amplius inservit distinctio relationis et substantiae, quam Patres, Concilia, et monumenta ecclesiastica tanta cura referunt, ut quae suppeditet clavem responsionis ad « molestissimas quaestiones » adversariorum fidei. Re enim vera, ad hoc adducimur, ut dicamus tres substantias esse idem cum substantia una, et substantiam unam identificare sibi substantias tres.

Secundo, dato quod sine aperta contradictione adhuc stare posset consubstantialitas, profecto non salvatur divini esse simplicitas. Sic enim unaquaeque persona divina componeretur ex duabus saltem realitatibus, quae non modo essent inter sese conceptu adaequate distinctae, verum etiam forent secundum rem aliquo modo separabiles: quandoquidem realitas essentiae cum realitate paternitatis in hypostasi Patris inveniretur, in persona vero Filii cum realitate opposita, et sic deinceps de aliis. Atqui summa illa quam de Deo confitemur simplicitas, excludit omnem compositionem tamquam ex comprincipiis quae in una hypostasi coniuncta, coniuncta amplius non essent in caeteris.

Tertio, dato quod posset salvari simplicitas, certe non salvatur infinitas. Si enim realitates personales ex eodem habent esse realitates, ex quo habent esse distinctas et inter se invicem oppositas: evidenter consequitur, omnes simul sumptas esse aliquid maius quam sit una seorsum. Ergo singulae personae non sunt infinitae, quia non datur infinitum infinito

minus; nec est infinita ipsa Trinitas, quia finitum additum finito nunquam faciet infinitum.

Demum, in sententia saltem eorum qui quartae subsistentiae asserendae iure meritoque repugnantes, subsistendi rationem in solis personalibus proprietatibus agnoscunt, asseruntque praemittendam personarum cognitionem ut ad veram divinae naturae notionem perveniatur: irreductibile consequitur divortium inter theologiam et philosophiam, inter rationem et fidem. Non amplius idem est Deus in quem naturalis ratio ex contemplatione huius mundi adspectabilis sponte sua assurgit, et Deus quem annuntiat Trinitatis fides. Non amplius vera datur notio divinitatis, antequam supernaturalis revelationis radius illucescat. Fallitur philosophus, dum Deum demonstrat ipsum purum Esse subsistens; fallitur dum exinde derivat unitatem, infinitatem, caeteraque divinitatis attributa; imo vero, cum ex hoc unumquodque numero multiplicetur, unde habet subsistere, si subsistendi ratio ex principiis realiter inter se distinctis divinae naturae provenire asseritur, quo tandem argumento divinitatis immultiplicabilitas adhuc defendi possit, profecto non apparet satis.

Sed haec aliaque eiusmodi gravissima inconvenientia longissime sunt a via quam principes Scholae explanaverunt, quia ibi relatio manet relatio, et in absolutum non convertitur.

2. **Propria personarum nihil aliud sunt quam relationes.** Non sufficit ut sarta tectaque maneat relationis ratio, sed oportet insuper confiteri, nihil esse proprium in divinis, nihil distinctivum, nihil non commune, praeter relationes ipsas. Scio equidem, in hac assertione prout sonat, theologos omnes convenire, propter axioma sancitum a Conciliis quo omnia asseruntur unum, ubi non obviat relationis oppositio. Huic certe principio contraire, nefas; sed utrum eiusmodi confessioni semper respondeant consequentes doctrinae explicationes, forsitan dubitare fas est. Et hoc dico propter actus notionales quos plerique inter recentiores ita explicant, quasi essent veri nominis actiones, et aliquid formaliter distinctum a relationibus ipsis. Quo posito, vel sunt substantia ipsa, vel aliquid intermedium quod nec substantia est nec relatio, et in utroque dicendi modo par atque aequale inconveniens est. Si enim sunt substantia, ergo secundum substantiam generans

genitusque Pater et Filius dicuntur; et quia diversa sunt generare et generari, ergo alia est substantia Patris, alia Filii. Si autem nec sunt substantia nec relatio, quaero quid sint, et nunquam invenietur, quia omnia praedicamenta praeter relativum, cum in divinam vertuntur praedicationem, mutantur in substantiam, ut dixit Boetius evidenti atque obvio argumento innixus.

At vero Scholae principes, formam notionalitatis a re substrata separantes, et quid intersit inhaerentem inter et subsistentem relationem probe noscentes, statuerunt originem et respectum originis in divinis, ad idem relativum praedicamentum necessario pertinere: generationem implicite contineri in conceptu subsistentis paternitatis, et pariter nativitatem in conceptu subsistentis filiationis. Et ideo apud ipsos, verissime dicitur omnia esse unum ubi non obviat relationis oppositio, quia ibi cuncta personarum propria nihil sunt aliud quam relationes.

3. **Ex distinctionibus rationis praecipuae solutiones deducuntur.** Et merito quidem, quia oportet apponere solutiones circa ipsam radicem unde consurgit difficultas et apparens repugnantia. Difficultas enim ubinam est? An forte in increata Trinitate secundum se? Ridicula foret vel sola suspicio. Verum non videmus Trinitatem in seipsa; non apprehendimus eam nisi *ex auditu fidei*, in quibusdam speculis sive conceptibus analogis, qui referunt multiplices, imperfectissimas, et maxime deficientes repraesentationes eius. Contingit autem has partiales repraesentationes quas formamus ita esse confusas, et quandoque etiam obliquas, ut non appareat medium conciliandi unam cum altera, et exinde obiiciatur menti contradictionis species, quasi affirmatio et negatio eiusdem secundum idem. Quapropter, cum ex conceptibus nostris omnis pendeat difficultas, necesse est omni ope distincte declarare quid contineat secundum revelationis doctrinam conceptus rectus, quae notae in eo discernantur, quomodo conceptus unus se habeat ad alterum, ut hoc modo vindicetur *mysterium creditum* (prout scilicet consistit et veluti resultat in intellectibus nostris), a repugnantium colluctatione rationum. Fieri enim nequit ut repraesentatio alicuius veri, quantumvis imperfecta, imo imperfectissima, notionibus constet se invicem destruentibus. Recte igitur et necessario subtiles intro-

ducuntur rationis distinctiones, discernuntur modi intelligendi et significandi a re intellecta et significata: inde enim aperitur via ostendendi, affirmationem affirmationi non esse contrariam, sed omnes radios quos in infimis intellectibus, mediante revelationis verbo irradiat supercaelestis Trinitas, in unum collineare, aut certe in opposita non dispergi.

Veniet autem tempus in quo transcendemus regionem umbrae, regionem mortis et caliginis: non amplius in speculo, non in aenigmate, sed *sicut audivimus sic videbimus*, in civitate Dei nostri, in civitate Domini virtutum. Ad hanc ineffabilem visionem, in qua aeterna vita sita est, totis viribus connitamur, Trinitatis fidem vivam, charitateque formatam, in cordibus nostris conservantes. « Conserva, oro, hanc fidei « meae incontaminatam religionem, et usque ad excessum « spiritus mei dona mihi hanc conscientiae meae vocem : ut « quod in regenerationis meae symbolo, baptizatus in Patre « et Filio et Spiritu Sancto, professus sum, semper obtineam : « Patrem scilicet te nostrum, Filium tuum una tecum adorem, « Sanctum Spiritum tuum qui ex te per Unigenitum tuum « est, promerear. Quia mihi idoneus ad fidem testis est di- « cens : *Pater, omnia mea tua sunt, et tua mea*, Dominus meus « Iesus Christus, manens in te, et ex te, et apud te semper « Deus: qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen » (1).

(1) Hilar. in conclusione librorum de Trinitate.

# APPENDIX HISTORICA

## DE VETERIBUS HAERETICIS QUI CATHOLICUM DE TRINITATE DOGMA OPPUGNARUNT (1)

### § 1.

### Saeculo tertio.

Fuere qui vel duas vel tres ipsas Trinitatis personas in unam confunderent, adeo ut Patrem esse passum assererent, quales erant illi quos *Patripassianos* Cyprianus vocat, epist. 73, et Marius Victorinus l. 1 contra Arium. Quorum etiam Tertullianus meminit in libro de Praescriptionibus, capite ultimo.... Ignatius quoque ad Philippenses scribens, eiusdem mentionem facit erroris, necnon in epistola ad Trallianos meminit haeresis unam personam asserentis.

Sed eam propugnavit deinde vehementius **Noetus** Ephesius, sub annum Christi 245. Noetus ego Patrem, Filium, et Spiritum Sanctum, non natura solum, sed etiam persona unum et singularem esse Deum asseruit, iis Scripturae fretus testimoniis quae plures esse negant Deos. Unde est consequens, Patrem ipsum, ut et Spiritum Sanctum, carnem ac mortem subiisse; quod et illum asseverasse prodit Epiphanius, Haeres. 57, n. 2. Noetum hunc patria Smyrnaeum facit Theodoretus, et ab Epigono quodam primo haeresis auctore illam accepisse prodit.

Eiusdem postea patrocinio dogmatis **Sabellius** deinde successit, a quo **Sabelliani** ortum accepere. Quo nomine secta illa notior est quam Noetianorum et aliorum qui eam architectati sunt; quod et Augustinus admonet, l. de Haeresibus ad Quodvultdeum, Haer. 41, ubi miratur Epiphanium duas ex una fecisse haereses, ac Noetianos a Sabellianis distraxisse. *Noetiani enim,* inquit, *difficillime ab aliquo sciuntur. Sabelliani autem sunt in ore multorum. Nam et Praxeanos a Praxea quidam vocant, et Hermogeniani vocari ab Hermogene potuerunt; qui Praxeas et Hermogenes eadem sentientes in Africa fuisse dicuntur. Nec tamen istae plures sectae sunt, sed unius sectae plura nomina ex iis hominibus qui in ea maxime innotuerunt, sicut Donatistae iidem Parmenianistae, sicut Pelagiani iidem Celestiani.* Scribit Eusebius, Sabellii haeresim sub tempora Decii sive Galli ac Volu-

(1) Ex **Petavio,** Theol. Dogm. de Trinitate l. 1, cap. 6-14, et **Gautier,** Prodromo ad theologiam dogmatico-scholasticam.

siani audiri coepisse, cum Romanae Sedi praeesset Stephanus aut Sixtus, hoc est **circa annum Christi 257.** Natus hic in Lybia sive Pentapoli, ac Cyrenaica provincia, oppido Ptolemaide. Deum asserebat *υἱοπάτορα,* hoc est, eamdem personam esse Patrem et Filium, ut ait Athanasius in Expositione fidei. *Horum haec opinio est,* verba sunt Ephiphanii, *eumdem esse Patrem, et Filium, et Spiritum Sanctum, ut ad eamdem hypostasim tres appellationes conveniant, aut perinde atque in uno homine corpus et anima et spiritus inest. Ita ut corporis instar sit Pater, animae Filius, Spiritus denique in ipsa divinitate humani spiritus instar habeatur.* Addit et solis similitudinem, in quo triplex inest *ἐνέργεια,* illuminandi vis, calefaciendi, et rotunda figura sive corpus ipsum solare, quem discum vocant; ac vim quidem calefaciendi respondere Spiritui Sancto, illuminandi autem Filio, Patrem vero formam esse totius hypostasis. Filium proinde radii instar certo emissum tempore, post absolutam evangelii procurationem ad auctorem rediisse suum, uti radius a sole propagatus in eumdem refunditur; Spiritum vero Sanctum identidem in fidelium insinuari pectora, ut ea fervore suo succendat. Itaque de Spiritu Sancto perinde ut de Filio sentiebat, uti eos *ὁμοτίμους* faceret, neque a Patris persona separaret, sed unam eamdemque ac velut primariam hypostasim statueret, cuius duae illae essent *ἐνέργειαι.* Caeterum varius et a seipso discrepans videtur Sabellius fuisse, ut interdum personas tres quasi partes totius alicuius esse diceret, alias unam et eamdem personam pro diversis functionibus diversa vocabula sortitam, ut ex Epiphanio colligitur. Porro Sabellianam hanc haeresim paulatim exstinctam et evisceratam esse sic, ut nusquam tempore suo extaret, testis est Augustinus, Tract. 40 in Ioan. n. 2.

§ 2.

## Saeculo quarto.

Sabellianae haeresi ex adverso respondet **Ariana,** male auspicatum ab auctore nomen adepta. Cuius historiam bene accurateque cognitam habere, plurimum ad susceptum de fide pertractandam quaestionem interest. Id quod in caeteris disputationibus quae contra haereses instituuntur usuvenit: in hac autem prae omnibus, quod ut impietate ac perfidia nulla est inferior, ita calliditate ac versutia vincit universas.

Fuit **Arius** ex Lybia, ut scribit Epiphanius, oriundus: ea videlicet quae Aegypto vicina est et Alexandriae contributa, unde et Sabellius originem traxit. Hic Meletiani particeps schismatis, a Petro Alexandrino episcopo communione ob id interdictus est. Postea reconciliatus Ecclesiae, ab eodem Petro diaconus est factus. Sed cum denuo

ad idem schisma rediisset, iterum communione privatus est. Quin et Petrus in Maximini persecutione comprehensus, cum in vinculis esset, quod a Christo ipso didicerat, de eo certiores fecit Achillam et Alexandrum, desperatum esse Arium; quem ne unquam, ut erant divinitus sibi destinati successores, reciperent, valde eos est hortatus. Nihilominus, Petro mortuo, ab Achilla reconciliatus est Arius, deinde ab Alexandro etiam in honore habitus. Gelasius vero Cyzicenus in actis Nicaeni Concilii scribit, Arium ab Alexandro presbyterum creatum, proximumque ab episcopo locum ei tributum esse.

Igitur Alexandriae praesule Alexandro, presbyter factus, cuidam ecclesiae sive paroeciae in ea urbe praefectus est. Nam cum plerisque in urbibus una tantum esset ecclesia in qua cives omnes convenirent, Alexandriae propter urbis amplitudinem complures fuerunt, iisque singulis curatores appositi qui ecclesiastica ibi munia praestarent, quales hodie sunt paroeciae quas illic *λαυρας* nominatas esse scribit Epiphanius. Baucalis ea dicebatur quam Arius administrabat; eodemque tempore Colluthus, Carpones, Sarmatas suae quisque praeerat ecclesiae; quos omnes haeretica pestis afflavit. Pace ergo Ecclesiae reddita, cum ut refert Socrates, Alexander in quodam conventu clericorum de mysterio Trinitatis disputans, subtilius exponeret quemadmodum unitas esset in Trinitate, Arius adversus illum contendere coepit, quasi dictis illis Sabelliana haeresis renovaretur; tum deinceps sparsit sequentes capitales errores.

Primo, etiamsi tres personas, Patrem, Filium, et Spiritum Sanctum admittere se profiteretur, solam tamen primam Deum verum, aeternum, immutabilem esse contendebat. — Hinc secundo negabat Filium et Spiritum Sanctum esse eiusdem cum Patre substantiae vel naturae. Imo asserebat Filium habere naturam plane diversam a Patre, et Spiritum Sanctum diversam a Patre et Filio. — Tertio, Filium aiebat ex nihilo factum esse in tempore, adeoque esse creaturam, et hinc Patre minorem; sed Filium esse creaturam primam, ante omnia saecula factam, omniumque perfectissimam, et maxime ad Deum accedentem, quae ideo per excellentiam vocetur Filius Dei, et Deus per quamdam participationem, non per naturam; Deum vero per illum velut per ministrum omnia alia fecisse. Spiritum Sanctum autem dicebat praecipuam Filii creaturam, et hinc creaturam creaturae nominabat. Unde etiam, loco doxologiae quam canere consuevit catholica: *Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto,* ipse suos canere docuit: *Gloria Patri per Filium in Spiritu Sancto.*

Arius propter hos errores, quibus Epiphanio teste, praeter presbyteros septem ac diaconos duodecim, etiam septuaginta virgines Deo consecratas brevi temporis spatio infecit, ab Alexandro episcopo, coacto Concilio, damnatus et gradu motus, Alexandria relicta, in Palaestinam abiit. Ubi *Thaleiam* suam, seu ab una ex Musis, seu a lae-

titia nuncupatam, composuit: id est, cantilenam mollem et impuram, in qua totum haereseos suae virus expressit, ut illud suavibus modulis in hominum, ac praesertim muliercularum ad voluptatem proclivium animos sensim irreperet. — Verum, admonitis per episcopos catholicos de his Arii turbis ac blasphemiis, tum Sylvestro Papa, tum Constantino Magno imperatore, coactum est Sylvestri auctoritate Concilium Nicaenum I, **anno Christi 325.** In quo Arius cum suis erroribus damnatus fuit, et a Constantino mox ignominia notatus atque exilio mulctatus. Postea vero, propitiato per fraudem cuiusdam Ariani presbyteri Constantino, ad aulam quidem advocatus est, et cum sinceram erga Concilii Nicaeni definitiones submissionem simulasset, ac dolosam aequivocamque fidei formulam Imperatori obtulisset, ab eo redire Alexandriam permissus fuit. Imo anno sequenti Constantinopolim redux, per suos asseclas ab Imperatore fraudis ignaro mandatum extorsit ad Alexandrum eius urbis episcopum, quo iste iubebatur Arium in fidelium communionem recipere. Cum autem sanctus episcopus ad preces et ieiunia pro abigenda hac peste ab Ecclesia confugisset, Arius eadem hora qua ab eo (ut credebat) recipiendus, ad Ecclesiam suis fautoribus stipatus arroganter properabat, subito viscerum dolore correptus, alvumque exonerare coactus, animam simul cum intestinis repente effudit anno 336.

Constantino exinde pie vita functo, Ariana haeresis invaluit sub Constantio eius filio, per supra memorati Ariani presbyteri fraudem ea lue infecto. Dum enim ille post Constantis fratris obitum, totius imperii Occidentalis ac Orientalis gubernacula adeptus esset, integrum fere orbem pestis illa pervasit, praesertim postquam in Concilio Ariminensi, formulae fidei dolose ab Arianis confectae, partim Constantii violentia, partim Arianorum fraudibus, subscripsere Patres Occidentis plus quam quadringenti. Interim invicte opposuit se grassanti malo eiusque auctoribus S. Athanasius episcopus Alexandrinus, hac de causa annis 46 ab illis gravissime impetitus, ac e sede sua saepius eiectus. Ad extremum in variis Synodis particularibus ac in Concilio oecumenico Constantinopolitano I, sub Theodosio et Valentino Imperatoribus, penitus fuit profligata haeresis, cuius tamen reliquiae tempore Gregorii Magni adhuc perdurabant.

Porro ad Arianos reducuntur ii qui dicti sunt **Semiariani**; qui quidem Filium Patri consubstantialem negabant, sed eum asserebant Patri per omnia similem. Quapropter, ipsum renuebant appellare *ὁμοουσιον*, id est, eiusdem numero essentiae; dicebant vero *ὁμοιουσιον*, seu similis essentiae. Auctores habuere Basilium Ancyranum et Georgium Laodicenum. — Fuere et alii haeretici inter Arianos et Semiarianos velut medii, dicti **Acaciani** ab Acacio Caesariensi episcopo, qui Filium nec Patri consubstantialem dicebant cum catholicis, nec eidem plane dissimilem cum Arianis, neque similem in substantia

cum Semiarianis, sed duntaxat in accidentibus et forma, sicut statua similis est prototypo quod repraesentat. Acacius a Felice et Gelasio Romanis Pontificibus, tamquam haereticus et in haeresi mortuus, post mortem anathemate percussus fuit.

§ 3.

## Eodem saeculo quarto.

**Macedoniani,** Arianorum surculi, nomen et errorem acceperunt a Macedonio, qui et ipse Arianus vel Semiarianus, favente Constantio Imperatore, in Sedem Constantinopolitanam intrusus, gravem etiam postmodum persecutionem in Orthodoxos excitavit, illisque haud absimilem quibus Gentiles Imperatores olim in christianos desaevierant. Postea vero, cum homo perfidus Constantii gratia excidisset, simul ab eodem cathedra pulsus, in locum quemdam iuxta urbis regiae portas secessit, atque extremum ibi diem obiit. Prius tamen suae haeresi condendae manum applicuit, et Arii doctrina ex parte reiecta, propriam cudit.

Docebat autem, teste Sozomeno, Filium quidem Deum esse per omnia similem Patri, imo unius eiusdemque cum illo substantiae vel essentiae; Spiritum vero Sanctum creaturam esse, minime Patri et Filio dignitate aequalem, sed famuli ac ministri nomine appellandum. In apertum prodiit haec haeresis **circa annum 360**, et magnam Orientis partem pervasit. Damnata autem fuit primum in Synodo Alexandrina anno 362, deinde in Synodo Illyrica anno 367, tum in duplici Romana sub Damaso Pontifice celebrata, demum in Concilio oecumenico Constantinopolitano I.

§ 4.

## Eodem saeculo quarto.

**Aetiani** seu **Eunomiani,** ab Aetio et Eunomio nuncupati, Arianae quoque haeresis soboles exstitere, eamque novis blasphemiis auxere. — Fuit autem Aetius patria Antiochenus, professione primum artifex, deinde medicus, mox philosophus, sed ob nimiam sentiendi loquendique temeritatem Antiochia pulsus. Demum illuc reversus ac factus diaconus, ad sacras litteras animum applicuit, ac fidei mysteria sub sophismatum et geometriae figuris involvere coepit **circa annum 360.** — Eunomius gente Cappadox, postquam rhetoricae primum, ac deinde (ut fertur) militiae se addixisset, factus Aetii scriba et discipulus, Scripturarum licet foret ignarus, eas fucatis eloquentiae verbis ad suum sensum ausus interpretari, magistri doctrinam novis cumulavit

erroribus, propter quos ab ipso Constantio Imperatore in exilium missus, miseram ad mortem usque vitam traxit.

Primus istorum haereticorum error fuit, quod dissimilem per omnia asserebant Patri Filium, et Filio Spiritum Sanctum, ex quo dicti etiam sunt **Anomaei**, id est, dissimiles. Secundus error fuit quod dicerent se ita perfecte cognoscere Deum, sicut Deus ipse se cognoscit; unde et se illum comprehendere blasphemabant. Et ad utrumque errorem confirmandum, adstruebant omnia nomina quae de Deo dicuntur, esse synonyma, nec ullam per ea (etiam solius rationis) distinctionem importari. Hoc enim posito, ostendebant impossibile esse ut paternitas, re et ratione idem cum essentia, adhuc esset distincta a filiatione, si vere filiatio in ipso Deo poneretur. Et ex eodem principio eludebant argumentum quo excludebatur insania eorum de perfecta Dei cognitione: videlicet, non fore tot et tam multipartitas de Deo notiones in conceptibus nostris, si ipsum videremus sicuti est.

Contra hanc sectam scripsit praeter alios S. Basilius, et eius frater S. Gregorius Nyssenus, eamque Theodosius senior anno 381 legibus latis coercuit.

§ 5.

## Saeculo nono.

Graecum schisma quod pluribus etiam haeresibus admiscetur, incepit saeculo IX, auctore praesertim Photio, homine ut natalibus et eruditione claro, ita ambitioso, perfido, ac crudeli. Is, deiecto per invidiam a Sede Constantinopolitana S. Ignatio, dolosis Bardae artibus, ex laico sex dierum spatio a Gregorio Syracusae episcopo excommunicato consecratus, in eamdem patriarchalem Sedem intrusus fuit. Verum a Basilio Macedone Michaelis imperatoris successore revocato Ignatio, inde pulsus, primum a Nicolao Papa I quem dolosis quoque litteris deludere molitus erat, anathemate perculsus, anathema vicissim illi dixit exemplo Dioscori, litterasque encyclicas contra Romanam Ecclesiam conscripsit, atque has ob causas in VIII Synodo oecumenica, anno 869 celebrata, e Catholicorum coetu submotus fuit. Cumque nihilominus deinde a Basilio ei propitiato, post Ignatii mortem eidem Sedi restitutus fuisset, ultimo a Leone Basilii filio ex illa deiectus, et intra coenobii parietes reclusus, ibidem vitam finivit.

Hoc schisma recruduit sub Sisinio Patriarcha, et incrementa accepit sub Michaele Caerulario, nequidquam obstante Leone Papa IX.

Anno 1274 tentata est concordia, et unio Graecorum cum Latinis feliciter restituta in Concilio Lugdunensi II, maxime opera S. Bonaventurae. Sed Michaele Palaeologo Orientis imperatore fatis functo, Graeci ad vomitum reversi sunt. Maior spes affulsit anno 1439 in

Concilio Florentino, cui interfuit cum Eugenio Papa IV Ioannes Palaeologus, productique primum sunt quinque articuli praecipui in quibus Graeci dissidebant a Latinis. De quorum falsitate convicti Graeci, Romanae Sedi et Ecclesiae sese subdiderunt, sed domum reversi, instigante praesertim Marco Ephesino, paulo post fidem graecam probaverunt, et in pristinum schisma veteresque errores relapsi sunt.

Porro error praecipuus est de processione Spiritus Sancti, quam a solo Patre esse asserunt. Cum enim Photius et postea Caerularius undique quaererent rationes incriminandi Latinos, invenerunt additionem *Filioque*, quam praeter ius Symbolo factam fuisse causati sunt. Unde et ad ipsius dogmatis negationem proprio velut pondere postea fuerunt adducti.

# INDEX

## LIBER PRIMUS

## DE UNITATE ESSENTIAE



*

## PARS SECUNDA

### DE HIS QUAE PERTINENT AD OPERATIONEM DEI



### CAPUT PRIMUM. — **De scientia et iis quae ad eam reducuntur.**

CAPUT SECUNDUM. — **De his quae pertinent ad voluntatem divinam.**

**De his quae pertinent ad intellectum simul et voluntatem.**

CAPUT TERTIUM. — **De divina potentia et beatitudine.**



# LIBER SECUNDUS

# DE TRINITATE PERSONARUM



## PARS PRIMA

### DE PROCESSIONIBUS DIVINIS

## PARS SECUNDA

### DE RELATIONIBUS DIVINIS

## PARS TERTIA

### DE PERSONIS DIVINIS



CAPUT PRIMUM. — **De personis secundum considerationem absolutam.**

*Comprehendit quaestiones de personis tam in communi, quam in speciali.*

§ 1. DE PERSONIS IN COMMUNI.

## CAPUT ALTERUM. — De personis secundum considerationem comparativam.

*Comprehendit quaestiones de personis: tum in comparatione ad ea quae eismet insunt, tum in comparatione ad se invicem.*

### § 1. DE PERSONIS IN COMPARATIONE AD EA QUAE EIS INSUNT.

§ 2. DE COMPARATIONE PERSONARUM AD INVICEM.



## EPILOGUS

## APPROBATIO OPERIS

*Imprimi Potest*

AUGUSTUS SPINETTI S. I.
*Praepositus Provinciae Romanae.*

IMPRIMATUR

Fr. ALBERTUS LEPIDI, Ord. Praed., S. P. A. Magister

IMPRIMATUR

IOSEPHUS CEPPETELLI, Archiep. Myren. Vicesg.

IMPRIMATUR

Prati, die 7 Martii 1911. Can. AEMIDIUS LUMINI, Vic. Gen.